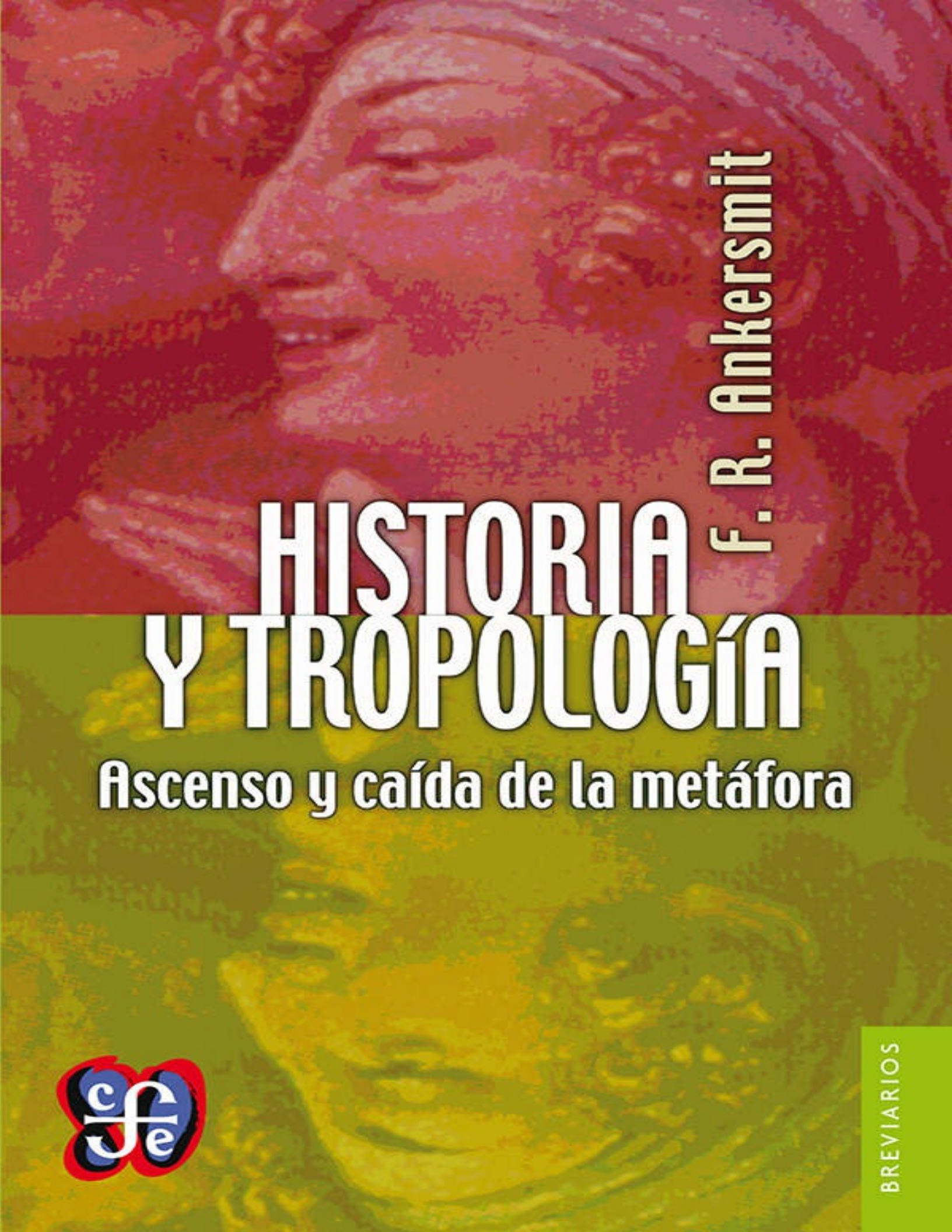

F. R. Ankersmit

HISTORIA Y TROPOLOGÍA

Ascenso y caída de la metáfora

BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

516
HISTORIA Y TROPOLOGÍA

Traducción de
RICARDO MARTÍN RUBIO RUIZ

Historia y tropología

Ascenso y caída de la metáfora

por F. R. ANKERSMIT

Primera edición en inglés, 1994
Primera edición en español, 2004
Primera edición electrónica, 2014

Portada: R/4, Pablo Rulfo

Título original: *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*
D. R. © 1994, The Regents of the University of California
Published by arrangement with the University of California Press

D. R. © 2003, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2102-3 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

Reconocimientos

Introducción. El trascendentalismo y el ascenso y la caída de la metáfora

I. *Seis tesis sobre la filosofía narrativista de la historia*

II. *El dilema de la filosofía de la historia anglosajona contemporánea*
- La filosofía de la historia epistemológica
- La filosofía de la historia narrativista
- Lo que viene

III. *El uso del lenguaje en la escritura de la historia*
- Introducción: las posturas ilustrada y romanticista de la realidad social
- El paradigma de la Ilustración: la declaración general
- El paradigma romántico: la narrativa histórica
- Constructivismo
- El uso del lenguaje en la escritura de la historia
- Conclusión

IV. *Representación histórica*
- Explicación, interpretación y representación
- ¿Por qué la representación?
- La representación en el arte y la historia
- Arte moderno e historiografía moderna
- Conclusión

V. *El efecto de realidad en la escritura de la historia. La dinámica de la topología historiográfica*
- Introducción: la historiografía "nueva" contra la "antigua"
- La filosofía de la historia crítica y la realidad histórica

Posturas anteriores sobre la realidad del pasado
El efecto de realidad en la escritura de la historia, de acuerdo con Roland Barthes
Escrito histórico y novela realista
Escrito histórico y realismo
El problema del marco
La influencia del marco
La historia de las mentalidades
Conclusión

VI. *Historiografía y posmodernismo*

VII. *Historismo y posmodernismo. Una fenomenología de la experiencia histórica*
Introducción: historismo y posmodernismo
Posmodernismo y representación histórica
La teoría posmoderna de la experiencia histórica
Epistemología
El objeto posmoderno de la experiencia histórica
Conclusión

Índice analítico

RECONOCIMIENTOS

Los cinco ensayos que componen este volumen se publicaron originalmente de la siguiente manera:

"The Use of Language in the Writing of History", en H. Coleman (coord.), *Working with Language: A Multidisciplinary Consideration of Language Use in Work Contexts,* Berlín, 1989.

"The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History", *History and Theory, Beiheft 25. Knowing and Telling History: The Anglo-Saxon Debate,* 1986.

"Historical Representation", *History and Theory,* 27, 1988.

"The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology", *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel,* 52, núm. 1, Amsterdam, 1989.

"Historiography and Postmodernism", *History and Theory,* 28, 1989.

Agradezco a los editores el permiso de reimprimir estos ensayos para esta obra.

INTRODUCCIÓN

El trascendentalismo y el ascenso y la caída de la metáfora

El fenómeno del lenguaje fascinó a la filosofía del siglo XX. Russell y los positivistas lógicos vieron en el lenguaje formalizado la matriz lógica de todo el conocimiento del mundo. Y sostuvieron que sería tarea del filósofo reducir el lenguaje mediante un análisis formal a su núcleo lógico y, más aún, que un análisis exhaustivo de éste nos mostraría cómo todo el conocimiento fidedigno (es decir, científico) se basa en sus componentes elementales, atomísticos. Carnap dio a la tesis de los positivistas lógicos un giro polémico cuando añadió que la metafísica —y para él la metafísica abarcaba la mayor parte de la filosofía occidental—, originada en la ignorancia de la sintáctica adecuada por parte del filósofo, gobierna la constitución lógica del mundo. Por tanto, el análisis lógico, como los positivistas lógicos lo defendieron y practicaron, disiparía la mayoría de los problemas que se han analizado en la tradición de la filosofía occidental. Gracias a un análisis lógico del lenguaje que se ha usado para enunciar esos problemas, éstos no se resolverían en el sentido estricto de la palabra, sino que se revelarían como seudoproblemas.

En una etapa posterior, el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas,* Ryle, Austin y muchos más voltearían hacia la dimensión social del lenguaje; para Wittgenstein, los numerosos lenguajes distintos que empleamos en ocasiones diferentes se comparan mejor con el desarrollo de un juego. Participar en un juego requiere que todos los jugadores acepten las reglas, y lo mismo sucede con los hablantes de un idioma. La lengua ya no era un cálculo lógico, sino una práctica social. Y a partir de ahí el lenguaje natural reemplazó al lenguaje formal como el centro de atención adecuado del interés filosófico. El rechazo de Carnap de la metafísica se abandonó entonces en favor de la tesis peculiarmente nietzscheana de Strawson de que las estructuras sintácticas más generales de los lenguajes naturales determinan la estructura metafísica de nuestro mundo.[1] Gracias a este giro sociológico (o, como se dice en forma común, *lingüístico),* la filosofía recibió ahora la tarea de desarrollar una *metafísica descriptiva* que daría cuenta de esas estructuras metafísicas del mundo.

Sin embargo, lo que todas esas filosofías del lenguaje tuvieron en común —a pesar de su diversidad o aun de oposiciones categóricas— fue la suposición de que el lenguaje es la condición principal de la posibilidad de todo conocimiento y pensamiento significativo y que, por consiguiente, un análisis del lenguaje tiene tanta importancia para el filósofo contemporáneo como un análisis de las categorías de la comprensión la tiene

para el Kant de la primera *Crítica.* Precisamente a causa de esta similitud obvia se señala a menudo que la filosofía contemporánea del lenguaje se considera mejor como una fase nueva y más fructífera en el programa trascendentalista que Kant inauguró hace dos siglos.

Dos suposiciones relacionadas íntimamente sustentan la filosofía contemporánea del lenguaje. (Me apresuro a añadir que estas dos suposiciones son de primera importancia tan sólo desde el punto de vista de lo que quiero decir en esta introducción; ciertamente no es mi deseo afirmar nada general respecto a la práctica de la filosofía del lenguaje.) La primera suposición es metodológica y recuerda el método llamado *resoluto-composicional,* que adoptaron los primeros filósofos modernistas, como Descartes y Hobbes.[2] Este método requiere que dividamos los problemas complejos en sus componentes más sencillos. Se recomienda que el filósofo comience por los problemas más simples y después poco a poco y con cuidado aborde los más grandes y complejos. La "suposición detrás de esta suposición" es que no se perderá nada esencial en los problemas más complejos al aplicar este método. La aceptación del método resoluto-composicional en la práctica de la filosofía del lenguaje contemporánea generó la convicción compartida de forma casi universal de que la filosofía del lenguaje debe empezar con una investigación del comportamiento de constantes lógicas, nombres propios, etc., y del significado de palabras y proposiciones. Es obvio que esta suposición debe tener una afinidad optativa con el atomismo lógico que se describió al principio de esta introducción. Por tanto, aunque el atomismo lógico como postura filosófica se desacreditó durante más de 50 años, la filosofía del lenguaje contemporánea aún es "atomista" en lo que concierne a su método. Nos enfrentamos aquí una vez más con la peculiar paradoja de que los filósofos, siempre tan atentos a los métodos de otras disciplinas, son en gran medida indiferentes a los propios y sus implicaciones.[3] En resumen, con ayuda de una investigación de proposiciones (singulares o universales) y sus componentes constitutivos, o de conjunciones de proposiciones sencillas y transparentes, los filósofos del lenguaje esperaron descubrir las condiciones trascendentales de la verdad y el significado.

Tan pronto se acepte este método no será difícil apreciar la admisibilidad de una segunda suposición de la filosofía del lenguaje del siglo XX. De acuerdo con esta segunda suposición, el problema de cómo justifica el lenguaje una realidad compleja en términos de textos más que de proposiciones individuales (la preocupación profesional del historiador) se considera un no problema; es decir, nadie estaba dispuesto a aceptar problemas aquí que *no* pudieran ser reductibles a la clase de problemas que aparecen en los análisis de proposiciones y sus partes. La mayoría de las vicisitudes e infortunios de la filosofía de la historia contemporánea se explica desde esta perspectiva. Respecto de los *infortunios,* debe señalarse que los filósofos de la historia a menudo se sintieron tentados

a sobreimponer esta suposición sobre la filosofía de la historia. Así, en las décadas de 1950 y 1960, la filosofía de la historia prefirió dedicarse a los elementos del texto histórico, como declaraciones singulares acerca de situaciones históricas, declaraciones que expresan conexiones causales, o a la perspectiva temporal de las declaraciones sobre el pasado (los "enunciados narrativos" de Danto). El texto histórico en conjunto rara vez, si acaso alguna, fue objeto de investigación filosófica. Esto es lo que más debe lamentarse, puesto que las *vicisitudes* de la filosofía de la historia se hallan de manera evidente en el texto histórico y no en sus partes. Sólo una filosofía de la historia que se concentre en el texto histórico en conjunto contribuiría de manera importante a la filosofía de la historia contemporánea y trascendería una mera aplicación de lo que ya se descubrió en otros lugares. La historia es la primera de las disciplinas que viene a la mente si pensamos en las que pretenden ofrecer una representación verídica de una realidad compleja por medio de un texto complejo. Por tanto, lo que es tan interesante acerca de la disciplina histórica es que sugiere con tanta claridad las limitaciones del método resoluto-composicional. Al considerarse desde esta perspectiva, la filosofía de la historia pudo proporcionar a la filosofía del lenguaje un rumbo totalmente nuevo, que diera por resultado una filosofía del lenguaje que planteara problemas nuevos e interesantes, tanto indeclarables como irresolubles dentro de los parámetros de la filosofía del lenguaje existente. De esta manera podría realizarse la profecía de Collingwood —que sería el asunto principal de la filosofía del siglo XX que aceptaría la historia del siglo XX—.[4] Así, la historia sería tan importante para la filosofía contemporánea como lo fue la ciencia para la filosofía de los siglos XVII y XVIII. (Como veremos más adelante, dar esta tarea a la filosofía de la historia no implica de ninguna manera que la filosofía de la historia debe confrontarse con la filosofía de la ciencia, o la historia contra la ciencia.)

Es lamentable que los filósofos de la historia aún rehúsen de manera decepcionante aceptar este desafío. Si la filosofía de la historia en el presente está en tan mala forma que uno bien puede preguntarse si aún existe, esto tiene mucho que ver con la indisposición de los filósofos de la historia para explorar la mina de oro filosófica que poseen en exclusiva. Dos factores explican (parcialmente) esta desgana. Primero, los filósofos de la historia en el pasado reciente tendieron a degradar la significación de la diferencia entre investigación histórica (cuyos resultados se expresan por lo general en términos de declaraciones individuales sobre el pasado) y la escritura histórica (que integra los resultados de la investigación histórica al conjunto del texto histórico), y se negaron a atribuir a la segunda una cierta autonomía e independencia respecto de la primera. El resultado fue que la mayor parte de la filosofía de la historia fue una filosofía de la investigación histórica. La tesis de los hechos empíricos con una abundancia de teoría justificó casi siempre el rechazo de la distinción. Sobra decir que, en la medida en que la integración de los resultados de la investigación histórica sobre el escrito histórico

no pretende tan sólo confirmar o reproducir las teorías importantes que determinan la descripción, es inevitable que esta tesis no logre justificar el rechazo de la diferencia.

Sin embargo y más importante, es demostrable que los textos lógicamente difieren de las proposiciones (individuales) y que, en consecuencia, el escrito histórico (en el mismo grado que el texto del historiador) nunca se reduce por completo a (los resultados de) la investigación histórica (en el mismo grado que las proposiciones individuales sobre las situaciones históricas). Supongamos que tenemos un texto sobre, por ejemplo, la Revolución francesa. Así, debemos observar que sería imposible distinguir con claridad entre los elementos del texto que se refieren tan sólo a la Revolución francesa sin describirla y los que atribuyen ciertas características a esta Revolución sin referirse a ella. No existe una frontera clara entre estas dos clases de elementos, e incluso podría sostenerse que los referenciales coinciden por completo con lo que se atribuye al pretendido objeto de referencia.[5] Así, aquí observamos lo que tienen en común los textos con la pintura, desde un punto de vista lógico. Si vemos la obra de Goya del duque de Wellington, no es menos imposible distinguir entre lo que tan sólo denota al duque y las características que Goya deseó atribuirle en su pintura. Sin embargo, en el caso de las declaraciones, la distinción está por entero libre de problemas y coincide con las funciones del término-sujeto y el término-predicado de la declaración. Por tanto, descubrimos aquí la barrera infranqueable entre la declaración, por un lado, y el texto histórico o la pintura, por otro. Y debido a esta barrera lógica, no puede ponerse en duda la necesidad de distinguir entre investigación histórica y escritos históricos. A su vez, de esto se colige que se perderá algo esencial si reducimos el texto histórico como conjunto a sus partes constituyentes, como haríamos según el método resoluto-composicional.

El segundo factor que explica la desgana de los filósofos de la historia para desarrollar una filosofía del lenguaje dedicada al texto histórico es el siguiente: puesto que la filosofía del lenguaje no proporciona al filósofo de la historia ideas viables, la estrategia más obvia fue recurrir a la teoría literaria. Puesto que la teoría literaria está acostumbrada a abordar los textos en su conjunto (p. ej., novelas), parecía razonable esperar que se encontrasen aquí algunos instrumentos intelectuales que ayudaran al filósofo de la historia a analizar el texto histórico. Aun así se podrían albergar ciertas dudas justificadas acerca de la teoría literaria como sustituto de esta clase (no existente) de filosofía del lenguaje. Es mal presagio que la narratología, como la desarrollaron Genette, Bal y otros estudiosos —esa *pièce de résistance* de la teoría literaria contemporánea—, haya hecho poco por ahondar nuestra comprensión del escrito histórico.[6] Las analogías de los recursos literarios que se emplean en las novelas —y de interés profesional para el teórico literario— sin duda se encuentran en los escritos históricos (nadie puede negarlo), pero esto es insuficiente para justificar la pretensión de que la teoría literaria profundice de manera sustancial nuestro entendimiento del escrito histórico. A pesar de tales analogías, las intenciones y efectos

de la narrativa literaria no coinciden necesariamente con los de la narrativa histórica. Pensemos, por ejemplo, en el ciclo *Les Rougon-Macquart,* de Zola, y asumamos, en aras del argumento, que el ciclo de hecho ofrece una visión correcta de la vida social en la Francia de Napoleón III. En este caso podemos decidir leer el ciclo si queremos conocer la vida social en tal periodo. Pero será obvio que la información que buscamos se presenta de distinta manera en el ciclo que, por ejemplo, en la *Historia de Francia,* de Zeldin (ejemplo quizá un poco excéntrico, lo admito). El ciclo requeriría una *clase de lectura* específica: tendríamos que leer el ciclo de manera que el conocimiento pertinente se *deduzca* del ciclo, mientras que la pretensión de los libros de historia es ofrecer a los lectores esa clase de conocimiento de manera directa. La diferencia es análoga a la que existe entre la pista para una palabra en un crucigrama (la novela) y la palabra pretendida en sí (la historia). Y, naturalmente, esta diferencia debe tener sus consecuencias para la organización narrativa, sea de la novela o del texto histórico.

Lo que se ha dicho hasta aquí nos sirve como antecedente adecuado para evaluar los logros y méritos de la teoría histórica de Hayden White. Hace un momento observamos que la *narrativa* (término que de aquí en adelante emplearé para referirme a una filosofía del lenguaje que analiza el texto histórico como un todo) sólo es posible si se reconoce y respeta la distinción entre investigación histórica y escrito histórico. Y éste es de hecho el caso en la teoría histórica de White. Aunque White concede que quizá sea difícil y en algunas ocasiones incluso imposible distinguir entre hecho e interpretación,[7] un tema recurrente en su obra inicial es su insistencia en la brecha cognoscitiva entre anales y crónicas, por un lado, y textos históricos, en el sentido estricto del término, por otro. Así, nos insta a "afrontar la distinción convencional, pero nunca analizada por completo, entre la 'mera' *crónica* y la *historia* propiamente dicha".[8] Su argumento es que nos equivocamos al creer que la historia tan sólo se esconde en los hechos y que contar la historia es un puro asunto de hacer explícito lo que ya está allí. Pero contar una historia (o escribir la historia) es una construcción que *imponemos* a los hechos. Éste es el caso ya en el aspecto de nuestra vida personal ("nadie ni nada *vive* una historia",[9] escribe White), y cuando volvemos a las entidades abstractas materia del historiador, es incluso más obvia la autonomía del texto o historia (escrito histórico) respecto de los hechos (investigación histórica).

White añade en su defensa de la distinción en cuestión la idea paradójica de que el abandono de las crónicas medievales, para la clase de escrito histórico a la que ahora estamos acostumbrados, se acompañó de una pérdida de certidumbre. No cabría dudar en absoluto de la declaración del analista de que en 732 "Carlos luchó contra los sarracenos en Poitiers, en sábado", por más ingenua e imperfecta que sea la declaración,[10] mientras que es bastante más difícil sostener de modo convincente por qué, por ejemplo, el relato de Furet sobre la Revolución francesa es mejor o más

adecuado que el de Labrousse o el de Soboul. Por tanto, en cierto sentido, el ver la luz del escrito histórico del narrativista (o historista)[11] moderno puede considerarse un movimiento *contra* la verdad —es decir, como movimiento que nos exhorta a arriesgarnos fuera de la esfera segura de las verdades pirronianas del analista y el cronista, y entrar en el mundo más interesante pero también más incierto del escrito histórico—. Este movimiento paradójico en contra de la verdad requiere atención especial en virtud de que nos proporciona otro argumento en favor de la distinción entre investigación histórica y escrito histórico. Si el segundo fue tan sólo una extensión de la primera, ¿por qué deben arriesgarse los historiadores y entrar en ese territorio peligroso? Es claro que lo hacen porque las ideas que obtienen aquí nunca las podrán conseguir mediante la investigación histórica.

Sin embargo, no hay duda de que una apreciación del uso de White de la teoría literaria tendrá una importancia más directa para evaluar su lugar en la filosofía de la historia contemporánea. Debido a la versatilidad de White y a los impresionantes alcances teóricos de sus textos, éste es un tema vasto y es necesario que me restrinja a lo que es pertinente desde la perspectiva de esta introducción. La premisa crucial desde esta posición es que puede discernirse una ambivalencia interesante en el uso que da White a la teoría literaria. Esta ambivalencia se elucida en dos pasos de la siguiente manera. Debemos primero observar una ambivalencia respecto de lo que es el asunto principal en su obra (primera). Si consideramos *Metahistoria* tal vez nos inclinemos, a primera vista, a decir que lo que White ofrece ahí es una teoría del escrito histórico en el sentido estricto del término. Sin embargo, *Metahistoria* no es principalmente un libro sobre la manera en que puede alcanzarse y probarse la verdad histórica, etc. (preocupación principal de la filosofía de la historia en las décadas de 1950 y 1960), sino sobre cómo debemos leer los libros de historia. Parte de la empresa de White fue leer los grandes textos de historiadores decimonónicos como si de novelas se tratase, algo que ningún teórico había hecho antes.[12] Y al hacerlo, creó —junto con Lionel Gossman, para cuyos estudios sobre Michelet y Thierry recurrieron a inspiraciones similares— una nueva y emocionante forma de historiografía distinta de todo lo que se había estado haciendo en esa área. Los libros de autores como Bann, Kellner, Orr y Partner se ubican en esta matriz disciplinaria de una nueva historiografía, producto del esfuerzo conjunto de White y Gossman.[13]

Puesto que la historiografía responde preguntas históricas y no filosóficas, quizá parezca que *Metahistoria* no influye en la clase de temas que analizan los filósofos de la historia. No obstante, *Metahistoria* implicó también una teoría de la historia en el sentido tradicional; aparte ya de las distintas clases de reacciones que generó *Metahistoria*, el libro es una teoría sobre la representación histórica tanto como sobre cómo proceder en la historiografía. Es verdad que la tesis principal de esta teoría (se podría pensar aquí en

el relativismo exhaustivo de White, su defensa de un giro lingüístico de la teoría histórica y la manera en que sostiene sus posturas) marcó una nueva fase en la historia de la teoría histórica; pero, como tales, es innegable que estas tesis cayeron dentro de los alcances de lo que por tradición se percibió como la tarea de la filosofía de la historia. Por tanto, *Metahistoria* fue ambivalente porque tendió a hacer la historiografía más filosófica, y la filosofía de la historia, más historiográfica; las fronteras entre estas dos disciplinas en efecto se desdibujaron. Es evidente que puede o incluso debe añadirse el hecho de que sólo podemos hablar de esta ambivalencia de *Metahistoria* si damos por sentado el régimen de disciplinas que la anteceden. Por buenas razones, White quizá rechace la etiqueta de ambivalencia y reclame coherencia para *Metahistoria*, mientras al mismo tiempo critique como esquizofrénica la postura según la cual *Metahistoria* se percibe como "ambivalente". No sería difícil justificar este punto de contacto en términos kuhnianos. Y esto nos permitiría apreciar el carácter "revolucionario" de la obra de White.

Sin embargo, una ambivalencia más interesante e importante en la primera obra de White tiene su origen en otra parte, a saber, en su teoría de las funciones de los tropos en los escritos históricos. Como es bien sabido, de acuerdo con *Metahistoria,* el escrito histórico recibe siempre información de uno de los cuatro tropos: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Y esto nos enfrenta con la ambivalencia en la primera teoría de la historia de White que más merece nuestra atención dentro del marco de esta introducción. Por un lado, no cabe duda de que esta teoría de los tropos logró un *rapprochement* entre la historia y la literatura: el uso del lenguaje figurativo es lo que ambas tienen en común. Y ésta fue también la razón de que *Metahistoria* recibiera críticas tan severas por parte de la mayoría de quienes la analizaron. White sencillamente no podía tener razón, se decía, porque su teoría de los tropos no dejaba espacio para nociones como la verdad y la comprobación del texto histórico y, por tanto, parecía inspirar irrespeto por las responsabilidades cognoscitivas del historiador mismo. La tropología pareció alejar la nave de White del puerto seguro de las ciencias y llevarla hacia las aguas traicioneras del arte y la literatura. *Metahistoria* transformó el escrito histórico en literatura.

Por otro lado, debemos recordar que Max Black ya reconocía la significación de la metáfora para las ciencias; y que Mary Hesse incluso llegó a afirmar que la formación de conceptos en las ciencias es en esencia metafórica.[14] En otras palabras, al centrarse en la tropología, sucedió que White escogió precisamente ese aspecto del escrito histórico que, por buenas razones, podría decirse comparten la literatura *y* las ciencias. Así, ésta es la ambivalencia en la teoría de White que nos ocupará por el resto de esta introducción: con seguridad *Metahistoria* inauguró el vuelco de la teoría histórica hacia la literatura, aunque se las arregló para hacerlo de tal manera que no impidiera una interpretación cientificista

del escrito histórico. En este punto se podría objetar que la ambivalencia es tan sólo aparente. Es decir, argumentos como los de Black y Hesse no deben interpretarse como una indicación del cientificismo de la metáfora (y, por ende, de la tropología de White), sino como una indicación de que los filósofos de la ciencia están ya preparados para reconocer elementos "literarios" incluso en las ciencias. Lo que vemos en los argumentos de Black, Hesse y White es, se diría, un acuerdo inequívoco de *alejarse* de las ciencias y *acercarse* a la literatura. Es cierto que esta objeción tiene sentido. Sin embargo, para responderla, deseo señalar ahora que en la propia postura de White la tropología no significa necesariamente una ruptura radical con la ciencia ni los ideales cognoscitivos cientificistas y que, más aún, es concebible un argumento independiente para demostrar que la tropología incluso yace en el corazón de estos ideales cognoscitivos cientificistas.

Primero, respecto de las propias declaraciones pertinentes de White, una de las características es que el único instrumento que "el historiador tiene para dotar de significado a sus datos, *de hacer conocido lo extraño* (las cursivas son mías), comprensible el misterioso pasado, son las técnicas del lenguaje *figurativo*".[15] Es claro que la implicación es que la idea y significado históricos son posibles sólo gracias al uso de los tropos y que, por tanto, es precisamente la tropología la que puede revelarnos cómo la disciplina de la historia realmente forma parte del esfuerzo occidental y fáustico de conquistar de manera cognoscitiva el mundo físico e histórico que habitamos. En una palabra, la tropología es a la historia lo que la lógica y el método científico son a las ciencias. White es incluso muy específico acerca de la manera en que deben definirse las bases comunes de la historia y las ciencias. Así, aventura la sugerencia de que cada tropo corresponde a cada una de las cuatro etapas que descubrió Piaget en el desarrollo cognoscitivo del niño. Y del mismo modo en que este desarrollo cognoscitivo es condición para la posibilidad de hacer investigación científica, así los tropos son condición para la posibilidad de significado e idea histórica. Lo que tiene un interés especial en esta sugerencia es lo siguiente: como todos sabemos, la descripción de Piaget del desarrollo cognoscitivo del niño es similar en muchos aspectos al análisis trascendental de Kant de la mente humana, y en alguna medida incluso se inspiró en él, como lo expuso en su primera *Crítica.* Estoy convencido de que debe tomarse con toda seriedad el vínculo entre tropología y trascendentalismo kantiano que así se sugiere. De hecho, esto parece estar en conformidad con las propias intenciones explícitas de White: de manera incidental compara su propia tropología con la empresa kantiana.[16] Y aún más ilustrativo del carácter kantiano de la tropología de White es la manera en que éste resume las intenciones y propósitos de su *magnus opus:*

> Se debe tratar de dejar atrás o superar las presuposiciones que sustentan una clase determinada de investigación [p. ej., la historia] y plantear las preguntas que se piden en su práctica con el interés de determinar por qué se diseñó este tipo de investigación para resolver los problemas que trata de resolver de

> forma característica. Esto es lo que intenta hacer la metahistoria. Se aboca a preguntas como ¿cuál es la estructura de una conciencia peculiarmente *histórica?,* ¿cuál es el estatus epistemológico de las explicaciones históricas en comparación con otras clases de explicaciones que se pueden ofrecer para dar razón de los materiales con que por lo común trabajan los historiadores?, ¿cuáles son las *formas* posibles de representación histórica y cuáles sus bases?[17]

Aún más, pensemos en las similitudes obvias en la manera en que los tropos organizan el conocimiento histórico y cómo se organiza lo múltiple de la experiencia humana con las categorías kantianas de comprensión. Lo que queda claro de todo esto es que se justificaría que atribuyésemos a White (no menos que a Dilthey) el deseo de desarrollar una crítica cuasikantiana del conocimiento histórico y asociar de manera estrecha su propia teoría de la historia con el impresionante punto culminante del pensamiento cientificista occidental. Aparte de la *literarización* del escrito histórico, *Metahistoria* es nada menos que un esfuerzo de proporcionarnos una investigación epistemológica cuasikantiana de las bases cognoscitivas que sustentan la representación y significado históricos. Así, ésta es la ambivalencia en la tropología que ningún lector de la primera obra de White puede darse el lujo de ignorar.

Procederé ahora a considerar con mayor detalle la equivalencia, o al menos la relación cercana, entre el trascendentalismo kantiano, por un lado, y la tropología de White, por otro. Así, restringiré mi exposición a la metáfora. Estoy consciente de que esta limitación no carece de problemas. Varios escritores en el pasado reciente destacaron la profunda diferencia entre los tropos mismos, y se sostuvo que el contraste entre modernismo y posmodernismo coincide con la diferencia entre metáfora e ironía.[18] Sin embargo, baste observar aquí que no es así como operan los tropos en la *Metahistoria* de White. Aquí todos los tropos tienen funciones cognoscitivas comparables, hecho que se refleja en la insistencia de White de que puede discernirse incluso una lógica interna en la secuencia de los tropos que más o menos de manera natural nos lleva de un tropo a otro (incluso la ironía). Dentro del conjunto de la tropología de White, no encontraremos en ningún lugar una barrera infranqueable que separe un tropo (o más) de los otros.

De este modo, cuando atendemos en exclusiva a la metáfora, lo primero que notamos acerca de ella es lo siguiente: al proponer que vemos un objeto en términos de otro, la metáfora equivale en esencia a la individuación de un punto de vista (metafórico), desde el que se nos invita a ver parte de la realidad (histórica) (tal es la teoría de la metáfora que se adoptará a lo largo de esta obra).[19] Por ejemplo, la metáfora "la Tierra es una nave espacial" nos exhorta a ver la Tierra desde un punto de vista que se define mediante la interacción (para emplear la terminología de Black) de los conceptos *Tierra* y *nave espacial.* Después, debe observarse que esta visión de la metáfora concuerda de manera fundamental con la inspiración principal del trascendentalismo kantiano, y por esta razón la metáfora es una continuación de los ideales cognoscitivos cientificistas más que su

oposición. O, para ser más precisos, hay dos similitudes que debemos tener en mente en esta conexión.

Primera, las dos funcionan de manera similar, en el aspecto cognoscitivo. Ambas nos permiten *organizar* el mundo (nuestro conocimiento de su caótica multiplicidad). Tanto el sujeto trascendental como el punto de vista metafórico lo hacen al alejarse del mundo que organizan. Pensemos en la manera en que Kant definió al sujeto trascendental. Por un lado, el yo trascendental organiza la multiplicidad caótica de la realidad del nóumeno en una realidad del fenómeno, accesible a nuestro entendimiento. Sin embargo, por otro lado,

> …el yo trascendental permanece siempre como entidad inasequible, pues por ese YO o ÉL, o ELLO (la cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto trascendental de los pensamientos = *X,* el cual sólo es conocido por los pensamientos que son sus predicados y del cual separadamente nunca podemos tener el más mínimo concepto; damos sin cesar vueltas alrededor suyo, puesto que para juzgar algo acerca de él tenemos siempre que usar ya de su representación.[20]

Por tanto, lo que con sinceridad podemos decir acerca del sujeto trascendental sólo nos da acceso a sus predicados pero no a él mismo. Puede decirse casi lo mismo acerca del punto de vista metafórico. Derrida, en un ensayo brillante y con justicia famoso sobre lo que denominaba la *usure* de la metáfora en la filosofía occidental, demostró que el uso de la metáfora nos proporciona una entidad intelectual o mental que opera como "centro organizador" tanto como "punto ciego", es decir, un punto que *sui generis* no puede tener conciencia de sí mismo.[21] Para explicar el juicio de Derrida sobre la metáfora, empecemos con la primera parte de esta afirmación. Tomemos de nuevo la metáfora "la Tierra es una nave espacial", y será obvio que el punto de vista metafórico pide una organización específica del conocimiento que tenemos de nuestro ecosistema: la organización debe ser tal que clarifique la vulnerabilidad de dicho sistema. En cuanto a la segunda parte de la afirmación de Derrida, el punto de vista necesariamente permanece como punto ciego para sí mismo debido a su incapacidad de objetivarse a sí mismo (cualidad que comparte con el yo trascendental). Es decir, cada intento de objetivación requeriría que temporalmente abandonásemos el punto de vista. Los puntos de vista obedecen la lógica del centro, y del centro podemos decir que no se puede "descentrar" al verlo desde la perspectiva de otro centro sin quitarle su característica definitoria de ser un centro. Se concluye que, en términos cognoscitivos, el yo trascendental y el punto de vista metafórico cumplen funciones idénticas. La filosofía trascendental es intrínsecamente metafórica, y la metáfora intrínsecamente trascendental.

Pero existe una segunda similitud, menos formal —aunque quizá precisamente por esto, incluso más importante—, entre el trascendentalismo y la metáfora. Dije antes que la tropología de White armonizaba, en palabras del propio White, con los esfuerzos

fáusticos e ilustrados por parte del sujeto consciente de "apropiarse" del mundo o de "hacer suyo" lo que al principio se experimentó como extraño y ajeno en ese mundo. Esta lucha por hacer suyo lo extraño, de hacernos "sentir en casa" en este mundo, de llevar a cabo una *oikeioosis* ("intento de hacer conocido lo desconocido"), puede atribuirse también tanto al trascendentalismo como a la metáfora. El trascendentalismo no plantea aquí ningún problema: el yo trascendental transforma la realidad de nóumenos en una realidad de fenómenos que se adaptó a sí misma a la estructura del yo trascendental. Así, el yo trascendental se "apropia" de la realidad. Luego, la apropiación de la realidad por parte de la metáfora no es menos acentuada, y puede decirse incluso que es el propósito real de la metáfora. En nuestro ejemplo de la metáfora, es claro que la metáfora se relaciona de manera directa con nuestros intentos de proteger el ecosistema de la contaminación de las industrias, las reservas de cultivos, el transporte, etc. En otras palabras, la metáfora organiza nuestro conocimiento de esos aspectos de nuestro mundo, y lo hace de una manera que nos permite convertir este mundo en un lugar mejor y más seguro tanto para nosotros como para nuestros hijos. La metáfora nos indica cómo arreglar "nuestra casa natural" (recuérdese la noción estoica de *oikeioosis* que mencionamos líneas arriba).

De manera general, la metáfora ha sido notablemente efectiva en la organización del conocimiento en formas útiles para nuestros propósitos sociales y políticos (y esto también explica por qué el mundo social y político, y por tanto el histórico, es el dominio favorito de la metáfora). La metáfora es probablemente el instrumento lingüístico más poderoso que tenemos a nuestra disposición para transformar la realidad en un mundo adaptable a las intenciones y propósitos humanos. La metáfora "antropomorfiza" la realidad social y en ocasiones incluso la física y, al hacerlo, nos posibilita apropiarnos y convertir en algo conocido esa realidad en el sentido verdadero de esas palabras. Y, por último, lo que es aún más sugerente que la capacidad de la metáfora de hacer conocida la realidad desconocida es el hecho de que la metáfora nos invita siempre a ver un sistema menos conocido en términos de uno más conocido. La conversión de la realidad en algo conocido es en verdad el corazón de la metáfora.

En esta etapa debemos notar ya que existe una diferencia profunda entre la primera obra de White y los ensayos recopilados en *El contenido de la forma* (1987), desde el punto de vista del análisis presente. White no explica esta diferencia él mismo, pero su aparente cambio de opinión no es menos importante por eso. Ningún lector de *El contenido de la forma* dejará de sorprenderse por la ausencia total de tropos en él. Una pista para el cambio de opinión de White se encuentra en lo que es, según yo, el ensayo más fascinante de la recopilación: aquel en que White menciona "la política de interpretación". White comienza su ensayo por observar que el desarrollo del escrito histórico desde el inicio del siglo XIX puede considerarse mejor un proceso de

disciplinamiento, con todas las connotaciones foucaultianas de dicha palabra. White sugiere que este proceso de *disciplinamiento* estuvo lejos de ser ese descubrimiento de la inocencia cognoscitiva por el que luchan siempre los historiadores de manera tan extenuante. Ciertamente no permitió a los historiadores, por primera vez en la historia de la disciplina, conseguir una revelación "realista" del pasado "como fue en realidad", aunque ésta sin duda haya sido la esperanza y expectativa de todos los historiadores y filósofos de la historia que participaron en este proceso de disciplinamiento. Para ser más precisos, se tenía la esperanza y expectativa de que dicho disciplinamiento permitiera al historiador corregir distorsiones ideológicas y políticas que se creía eran el principal obstáculo para la interpretación o representación "realista" del pasado. White demuestra de forma correcta la futilidad de este esfuerzo. Lo que vino a ser esta "pacificación política" en la práctica fue la aceptación universal de un escrito histórico por completo antiutópico. Y se pueden decir muchas cosas buenas y positivas del antiutopismo, menos que sea una postura *antipolítica* que no pueda sostenerse de alguna forma.

Así, si se llevó a cabo el disciplinamiento del escrito histórico durante el siglo y medio pasado, y si el disciplinamiento no equivale a despolitización, habremos de buscar en otra parte qué transformó a la historia en una disciplina. White considera ahora la sugerencia de que el disciplinamiento debe identificarse con el ataque a la retórica por parte de los padres fundadores de la historia como disciplina. El escrito histórico dieciochesco fue aún retórico abiertamente y, como demostró Gossman en varias ocasiones, escribir historia se concebía como parte del mundo de las letras y la literatura; la búsqueda de la verdad histórica que se inauguró en el siglo XIX y que inspiró el disciplinamiento del escrito histórico requirió el abandono de la retórica y de efectos literarios, puesto que se creía que éstos obstaculizaban el camino de la verdad histórica.[22] Sin embargo, aunque White no lo diga con tantas palabras, la "desretorización" no será mucho más útil que la opción de la despolitización si deseamos comprender la naturaleza del disciplinamiento del escrito histórico. Igual que la despolitización en la práctica dio por resultado la aceptación de cierto tipo de postura política, así la desretorización produjo la aceptación universal de una clase de retórica nueva, pero, no obstante, tan sólo *diferente.* Citando a Paolo Valesio, White habla aquí de la "retórica de la anti-retórica".[23]

De este modo, ni la despolitización ni la desretorización explican el disciplinamiento de la historia en el curso del siglo XIX, lo que nos lleva a la tercera y decisiva propuesta de White de cómo concebir el disciplinamiento del escrito histórico. De conformidad con su obra téorica en conjunto, White se centra aquí de nuevo en la narrativa y comienza por señalar que el historiador debe usar su *imaginación* si desea integrar los resultados de su investigación histórica a un texto histórico: la imaginación "opera en la labor del historiador en la última etapa de su actividad, cuando resulta necesario componer un discurso o narrativa en el que representar sus hallazgos".[24] No es necesario decir que

ésta es la clase de declaración que podemos encontrar en *Metahistoria* o en *Tropics of Discourse*. Lo mismo puede decirse de la afirmación de White de que la imaginación consigue una narrativización al adoptar un estilo específico y que, por tanto, nuestra pregunta del disciplinamiento del escrito histórico se reduce a la pregunta de "la naturaleza de un estilo histórico disciplinado".[25] Pero cuando White contesta esa pregunta se sale del marco tropológico. White entonces relaciona el problema del disciplinamiento de la historia y del estilo histórico con un dilema que se presentó en la estética del siglo XVIII como lo desarrollaron Burke, Kant, Schiller y Hegel.

El dilema que tiene en mente White aquí es el de lo sublime y lo bello. En la teoría estética, lo bello se asociaba con el "orden", el "sentido, significado y acción significativa"; por otro lado, lo sublime nos enfrenta a lo que escapa y trasciende nuestros intentos de imponer significado y, por tanto, en palabras de Schiller, "del aterrador espectáculo del cambio que destruye todo y lo crea de nuevo, para volverlo a destruir".[26] El espectáculo aterrador de una creación y destrucción continuas nos lleva a un terreno que se encuentra más allá de nuestra comprensión cognoscitiva, histórica y política, y que resiste con éxito todos nuestros intentos de dominarlo de manera intelectual. Para ponerlo en la terminología que he empleado en esta introducción, lo bello es lo que puede ser *apropiado* intelectualmente por medio de los tropos y es lo que se presta de buena gana a nuestros intentos de *apropiación* tropológica; lo sublime escapa a nuestros más agotadores esfuerzos de apropiación, e incluso los anula. White mismo emplea la palabra *domesticación* y no *apropiación*, y formula el contraste entre lo bello y lo sublime de la siguiente manera: los hechos históricos se "domestican [en términos de lo bello precisamente] en tanto en cuanto se separan de cualquier muestra de lo sublime que les atribuía Schiller en su ensayo de 1801".[27] Así, esto es lo que, de acuerdo con White, en esencia estaba en juego en el proceso de disciplinamiento del escrito histórico: una lucha por dominar, domesticar o apropiarse de la historia al despojar al pasado de todo lo que no se ajuste a los modelos explicativos tropológicos que el hombre occidental diseñó para entender la realidad sociohistórica. Obviamente, nos sentimos tentados a exclamar que no habría posibilidad de esperar que el escrito histórico hiciese algo más; ¿qué más podríamos esperar del texto del historiador aparte de que lograra hacer conocido un pasado desconocido para nosotros? Dicho de otro modo, ¿cómo sería posible dejar de emplear el lenguaje figurativo cuando la metáfora y el lenguaje figurativo son nuestra *ultima ratio* en la tarea de transformar lo desconocido en conocido? Sin embargo, es precisamente esta categoría de lo sublime lo que nos recuerda que la apropiación tropológica del pasado no es la única opción del historiador: la representación —e incluso la representación histórica— deja al historiador la posibilidad de presentar lo aterradoramente ajeno y lo sublime del pasado a sus lectores.

No entraré en el análisis de la plausibilidad de la postura de White de que el disciplinamiento del escrito histórico consistió más que nada en un intercambio de lo sublime por lo bello en la representación histórica. Con seguridad muchos historiadores que escribieron durante los siglos anteriores al disciplinamiento del escrito histórico en el siglo XIX sintieron poca afinidad con lo sublime histórico. Y aun así, historiadores como Gibbon, Carlyle y Michelet, quienes son según White los últimos grandes historiadores anteriores al disciplinamiento de la historia, sin duda conservaron un instinto para lo sublime histórico. Es cierto que después de ellos el pasado se convirtió en algo más común, más domesticado, más en una variante de un presente eterno. En el inicio de los historiadores institucionales y socioeconómicos, la racionalidad burguesa se proyectó hacia los pasados más extraños y remotos, y los teóricos hermenéuticos, como Collingwood o Dray, ofrecieron una justificación verosímil y, para muchos historiadores y teóricos históricos, convincente de este esfuerzo de domesticación. Pero lo siguiente es de más interés: cuando White contrasta de manera favorable lo sublime histórico con lo bello (y con la tropología), es evidente que se trata de una acción contra la tropología, pero, al mismo tiempo, tan sólo es una acción *dentro* pero no *contra* el trascendentalismo kantiano. Como White mismo señala con amplitud, lo sublime aún tiene su lugar lógico dentro del esquematismo del sistema kantiano. Dentro del conjunto de la arquitectura del criticismo kantiano, lo bello corresponde con pulcritud a las categorías de la comprensión *(Verstand),* mientras lo sublime va a la par con la facultad más grande de la razón *(Vernunft).* Dentro del sistema kantiano, la experiencia de lo sublime se explica por tanto como la experiencia de una realidad que resiste de manera efectiva la sumisión dentro de las categorías de la comprensión.[28] Y en la medida en que es una realidad fuera del alcance de la comprensión de esas categorías, la experiencia de lo sublime se describiría, de manera no menos kantiana, como la experiencia de una realidad de nóumenos. Por tanto, aunque lo sublime con seguridad prueba el sistema kantiano hasta sus límites, lo sublime aún se justifica dentro de las suposiciones kantianas. Así, de manera metafórica, la obvia fascinación de White por los aspectos del pasado que resisten la domesticación hizo que tocara en las puertas del criticismo kantiano, pero éste no le mostró la salida del ordenado edificio del trascendentalismo kantiano.[29]

En el resto de esta introducción, deseo seguir la trayectoria que sugirió la transición de White desde la clase de posturas que se presentaron en la *Metahistoria* hasta las que se encuentran en *El contenido de la forma.* Es decir, siguiendo a White, deseo explorar las posibilidades y la naturaleza de una forma de escrito histórico que rompe con la tradición kantiana e ilustrada que luchó siempre por una domesticación o apropiación del pasado. Sin embargo, en contraste con White, trataré de hacerlo intentando romper efectivamente el encanto de los modelos de argumento trascendentalistas kantianos. Mi motivación para

buscar una argumentación antikantiana o akantiana será obvia: en lo anterior, vimos que la función intelectual tanto del trascendentalismo como de la metáfora ha sido siempre realizar una apropiación de las partes pertinentes de la realidad. Por tanto, evitar la apropiación en nuestro acercamiento a la realidad sólo puede tener éxito en la medida en que sepamos cómo resistir las tentaciones del trascendentalismo y de la metáfora. Aún más, deseo subrayar que mi interés en el desarrollo de una teoría de la historia no kantiana que evite la apropiación es más que una invitación a resolver algún intrigante rompecabezas intelectual. Se podría pensar aquí en las cuatro consideraciones siguientes: primera, como demostró la propia postura de White, debido a que el trascendentalismo kantiano se relaciona de manera tan íntima y estrecha con el movimiento hacia la apropiación, el esfuerzo para *evitar* la apropiación necesariamente requerirá, dentro del sistema kantiano, algunos pasos muy radicales y drásticos. Esto queda claro a partir de la introducción de White de una categoría como lo sublime histórico y lo que asoció con eso en el curso de su argumento.[30] De manera general, éste es el peligro oculto de todo kantianismo: se acomoda tanto, está tan a tono con todas las tendencias racionalistas en el pensamiento occidental y personaliza a tal grado todos nuestros esfuerzos cognoscitivos para dominar el mundo, que no falla en dar un tremendo ímpetu radicalista a cada intento de salirse de su esfera de influencia. Llega a la mente la imagen de una masa en extremo pesada, como el sol, y cómo acelera enormemente la velocidad de los objetos que entran en su campo gravitacional. Así, vale la pena investigar si podemos alcanzar el objetivo de White con la ayuda de instrumentos más modestos.

Esto nos lleva a mi segunda consideración. Sostendré en los últimos capítulos de este volumen que diversas variantes dentro de la historia contemporánea de las mentalidades se interpretan como la aplicación de un movimiento contra la apropiación. No es necesario decir que estas formas recientes de escrito histórico no tienen nada del extremismo que forma parte (de manera inevitable) de la concepción kantiana de White de lo sublime histórico. Luego, podemos esperar que desarrollar tal teoría histórica no kantiana contra la apropiación nos ayude a comprender mejor lo que en realidad está en juego en las variantes de la historia de las mentalidades en las que pienso. Estoy convencido de que no debemos atribuir a estas nuevas variantes el mero descubrimiento de algunos nuevos temas potenciales de investigación histórica, aunque asimismo esto sea cierto. La historia de las mentalidades —al menos una parte— es mucho más que eso. Más que nada debe verse como una ruptura con la mayoría de los escritos históricos que se produjeron en los siglos XIX y XX en la medida en que siempre pretendieron la apropiación del pasado, al hacer conocido lo que se consideraba desconocido y extraño en nuestro pasado, y fue de este modo parte de la empresa kantiana e ilustrada.

Una tercera consideración se colige directamente de ésta. La apropiación fue el principal objetivo de todos los esfuerzos cognoscitivos dentro de las diversas disciplinas

científicas que aparecieron desde la Ilustración. Desde esta perspectiva, la significación de la historia de las mentalidades, como se concibe aquí, no debe limitarse al escrito histórico. Nos hemos hecho tan kantianos que nos parece difícil, si no imposible, pensar en una disciplina que no pretenda una apropiación. Obviamente, si *podemos* discernir un ejemplo de una práctica disciplinaria en realidad existente (por tanto, no tan sólo un modelo teórico) que contradiga o no se ajuste a la tradición kantiana omniabarcadora, tal ejemplo operaría como pasaje a un nuevo mundo intelectual que tanto nos cuesta imaginar debido a nuestro condicionamiento por el paradigma kantiano de conocimiento y significado. Aquí es donde el escrito histórico contemporáneo —no distinto del historismo del final del siglo XVIII— nos da una vaga idea del nuevo universo intelectual que tenemos delante.

Cuarta y última consideración: el modelo no kantiano de una forma de comprensión histórica que no pretende una apropiación es el antecedente del presente volumen considerado en su conjunto. Mientras que los primeros cuatro capítulos operan aún sobre la base de las suposiciones kantianas, los últimos tres —aunque cada uno a su modo— exploran las posibilidades de tal forma de escrito histórico y conciencia histórica no kantianos y no metafóricos. Por esta razón, debe decirse que estos ensayos exponen tanto el ascenso como la caída de la metáfora en el escrito histórico, como su título implica.

Así, si consideramos este proyecto de desarrollar el burdo esbozo de una alternativa a la teoría kantiana de la historia, debemos comenzar por reconocer que el trascendentalismo kantiano es sobre todo una teoría de la *experiencia* y de cómo ésta se transforma en *conocimiento.* De modo que la experiencia histórica, la experiencia del pasado, será nuestro punto de partida natural. A primera vista, la calidad de apropiación de esta apertura parece facilitar mucho nuestra empresa. Gran parte de la teoría de la historia existente tiene las características de una teoría de la experiencia histórica. Por tanto, esperaríamos que la teoría histórica existente nos ofreciera algunas pistas útiles. No obstante, con una inspección más atenta, salta a la vista con rapidez que fuimos demasiado optimistas en esperar que la teoría histórica existente funcionase como guía útil. El primer problema con que nos topamos es que la mayor parte de la teoría histórica contemporánea se basa en la suposición de que el pasado nunca puede ser objeto de la experiencia, por la sencilla pero decisiva razón de que la experiencia siempre tiene lugar en el presente y de que la experiencia del pasado se descarta, por tanto, casi por definición. Sin duda, el historiador puede basar su conocimiento del pasado en una experiencia de lo que el pasado nos dejó —como documentos, hallazgos arqueológicos, objetos de arte, etc.—, pero éstas son las *fuentes* de conocimiento histórico del pasado y no el pasado *en sí.* Como es natural, la tesis constructivista (que defiende, por ejemplo,

L. J. Goldstein) debe su admisibilidad a este hecho sobre el origen y naturaleza del conocimiento histórico.

Sin embargo, no debemos desconcertarnos por completo del encuentro con este primer obstáculo. Recordemos ahora que las hermenéuticas tanto alemana como anglosajona (vienen a la mente los nombres de Droysen, Dilthey, Collingwood o Dray) a menudo pretenden ofrecernos una justificación histórica de la experiencia del historiador del pasado mismo y no tan sólo del material del pasado que pervivió hasta el presente. Como es bien sabido, fue el programa filosófico de Dilthey el que desarrolló una teoría del conocimiento histórico cuasikantiana y elaboró una teoría de la experiencia histórica de la realidad física. Pero, de nuevo, una inspección más atenta nos desengaña. Si se me permite una simplificación despiadada, lo que descubrimos en las hermenéuticas alemana y anglosajona es lo siguiente: su argumento por lo común se expone en dos pasos. Primero, se da un informe de la manera en que el agente histórico experimentó el *Umwelt* histórico en que vivió. El segundo paso es un análisis filosófico de la forma en que el historiador copia en realidad la experiencia del agente histórico de su mundo pasado. Aunque los hermeneutas difieren a menudo respecto del grado al que es posible en realidad reconstruir la experiencia del agente, la verdad es que esta *copia* de la experiencia, más que la experiencia (del pasado) *en sí,* fue en lo que se interesaron mayormente los hermeneutas. Y la conclusión parece ser que los hermeneutas pretendieron eliminar la experiencia histórica más que reconocer su significación y justificarla.

En este momento se podría objetar que ésta es una valoración injusta de la hermenéutica, en virtud de que copiar la experiencia histórica es una *recreación* de la experiencia histórica y, por tanto, en nada es distinta de la experiencia real en sí. Pero esta objeción ignora el interés oculto en la teoría hermenéutica. Echémosle un vistazo al recordar la premisa bien conocida de Ranke de que el historiador "debe borrarse a sí mismo" cuando represente el pasado, premisa que secundó Fustel de Coulanges en su afirmación también tan conocida: "Caballeros, no soy yo, sino la historia quien les habla", y en una frase de Michelet de que el texto histórico (por lo menos *su* texto) es una "resurrección" del pasado. Por supuesto, no quiero decir que Ranke, Fustel de Coulanges y Michelet sean precursores de la hermenéutica (aunque Ranke por cierto escribió y pensó en una atmósfera intelectual afín), sino que lo que sus palabras expresan con elocuencia indica y nos da la sugerencia adecuada de cómo interpretar la teoría hermenéutica como la acabamos de describir. Lo que está presente en todas estas posturas y lo que las impregna tanto de teoría histórica, hermenéutica o no, que se generaron desde el comienzo del siglo XIX, es una desconfianza profunda e inextirpable de la experiencia histórica. La suposición omnipresente y tácita siempre es la de que la *propia* experiencia del pasado del historiador lo conducirá de forma inevitable a la

subjetividad, a una distorsión del pasado y a una interposición ilegítima del historiador mismo entre el pasado y el lector de su texto. El historiador debe desaparecer por completo del texto; el texto debe ser una especie de epifanía del pasado que ocurra de forma milagrosa sin la intervención de los historiadores. Y esto requiere, sobre todo, la eliminación radical de la dimensión de la propia experiencia del pasado del historiador. De hecho, éste es precisamente el punto principal del interés oculto del hermeneuta. Cuando encomienda al historiador la tarea de copiar la experiencia del mundo histórico del *agente histórico,* ésta es sin duda la manera más eficaz de deshacerse de la propia experiencia del pasado del historiador y sustituirla con una opción más aceptable. Por tanto, la teoría histórica, como ejemplifica la teoría hermenéutica, nos presenta el espectáculo asombroso de una teoría que funda una disciplina intencionadamente científica mientras le niega a esta ciencia sus bases experimentales. Muchos de los extraños extremismos que encontramos en la historia de la teoría histórica (ninguna teoría de una disciplina académica se traslada con tanta facilidad de un extremo realista a un extremo idealista) se originan en esta negación de la dimensión de la experiencia histórica.

Sin embargo, los recursos de la teoría hermenéutica aún no se agotan con lo anterior. Por las tres razones siguientes, es en especial el nombre de Gadamer el que me viene ahora a la mente. Primera, Gadamer es muy explícito acerca de la suma importancia de una teoría de la experiencia histórica adecuada y bien informada, y de la urgencia de una filosofía satisfactoria de la interpretación histórica que la desarrolle. Segunda, la propia teoría de la experiencia histórica de Gadamer se declara antikantiana. Su objeción más original y grave —tanto a historiadores como a hermeneutas, como Dilthey— es la de que, a pesar de toda su retórica sobre la autonomía de la comprensión histórica dentro del conjunto de las ciencias, sin darse cuenta aceptaron las nociones de la Ilustración acerca de la naturaleza del conocimiento y los ideales cientificistas de la Ilustración que estas nociones traían consigo. Más aún, de acuerdo con Gadamer, los historiadores y los hermeneutas llevaron el proyecto de la Ilustración incluso más lejos de lo que los mismos filósofos de la Ilustración se atrevieron y tuvieron la esperanza de hacer: si los epistemólogos dieciochescos fueron tan evidentemente indiferentes al esfuerzo de conquistar el mundo histórico,[31] los historiadores y hermeneutas idearon medios muy eficaces de mejorar respecto de sus predecesores de la Ilustración. En resumen, el historismo no es un *ataque* a la Ilustración (como los mismos historiadores creyeron), sino, de hecho, la *continuación* de la Ilustración, con métodos historistas mucho más eficaces.[32] Al intercambiar el esfuerzo epistemológico, que compartieron la Ilustración y los historiadores, por una ontología heideggeriana de *Verstehen,* Gadamer tuvo la esperanza de emancipar la noción de la experiencia histórica de su herencia kantiana y de liberar la teoría histórica de su trascendentalismo. Ésa también es la razón de que Rorty encontrara en Gadamer a su aliado más útil en su ataque a la tradición epistemológica en

la historia del pensamiento occidental desde Descartes. Tercera, Gadamer es muy claro respecto de su inspiración aristotélica. Puesto que la tradición epistemológica, recién mencionada, fue sobre todo un rechazo de los conceptos aristotélicos, de hecho lo más obvio para que un filósofo cuestionara la tradición epistemológica era empezar con una reconsideración del aristotelismo: si descubrimos que vamos por el camino equivocado, mejor desandemos el camino hasta la última desviación. Ciertamente, es lamentable que Rorty nunca sintiera la urgencia de hacerlo.

Respecto de este tercer punto, Bernstein llega incluso a decir que "la propia comprensión de Gadamer de la hermenéutica filosófica se interpreta en sí como una serie de notas al pie en su encuentro intelectual decisivo con Aristóteles",[33] y continúa explicando que el rechazo del trascendentalismo por parte de Gadamer en favor de un "entrecruzamiento peculiar de ser y conocimiento"[34] está profundamente en deuda con Aristóteles. Es en términos del concepto aristotélico de *phronèsis* como se consigue esta fusión de ser y conocimiento. Gadamer describe *phronèsis,* el conocimiento de cómo actuar y hacer lo éticamente correcto, como sigue: "pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer".[35] El conocimiento ético no es conocimiento de una realidad objetiva fuera de nosotros mismos, sino que sólo es operativo con la suposición de una fusión del conocimiento y el mundo. Aquí observamos cómo (por medio del concepto aristotélico de *phronèsis)* se desdibujan todas las demarcaciones kantianas entre epistemología y ontología, entre conocimiento y ser, incluso entre la verdad y el bien, así como entre el yo trascendental y lo que se ve desde la perspectiva del yo trascendental. La conclusión parece obvia: Gadamer puede ser nuestra mejor guía para desarrollar una alternativa a la teoría kantiana de la experiencia histórica.

No es necesario decir que sería imposible hacer justicia en el marco de esta introducción a toda la sutileza, riqueza y complejidad de la hermenéutica ontológica de Gadamer, y deberé por tanto limitarme a tan sólo un comentario por necesidad incompleto acerca de por qué creo que Gadamer, con todo, *no* nos proporcionará la teoría de la experiencia histórica que buscamos aquí. Mi comentario tiene que ver con el empleo que Gadamer hace de Aristóteles. Como quizá ya quedó claro por el análisis anterior, Gadamer se interesa sobre todo en la ética de Aristóteles. Así, en el capítulo de "Verdad y método" que se dedica de manera explícita a "la actualidad hermenéutica de Aristóteles", Gadamer comienza con la siguiente declaración:

> Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la *ética aristotélica* que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a la teoría de las ciencias del espíritu.[36]

Lo que interesa a Gadamer de la ética de Aristóteles es lo que éste dice sobre la *aplicación* de las reglas éticas al contexto dentro del cual tenemos que actuar. Así, Gadamer destaca, como Aristóteles, que en la acción ética siempre participa la *epieikeia,* es decir, una terminación o perfección de las reglas éticas —en sí, incompletas— ("corrección de la ley")[37] al aplicarlas a un contexto determinado. Y encontramos el mismo énfasis sobre la aplicación en la explicación de Gadamer de la manera en que experimentamos el pasado cuando interpretamos un texto que nos llega desde el pasado. Aquí Gadamer desea llevar nuestra atención al hecho de que el modo en que experimentamos el texto y su significado no puede disociarse de la cuestión de lo que el texto significa *para nosostros* en nuestra *situación presente,* es decir, de cómo se *aplica* el texto a nosotros y a nuestro propio mundo. Y si esto es verdad para nosotros, no lo es menos para intérpretes del texto anteriores y futuros. Por tanto, nuestra interpretación del texto forma parte de lo que para Gadamer es la *Wirkungsgeschichte,* es decir, parte de la historia de la interpretación de un texto, y esa historia tiene coherencia en la manera en que se aplicó el texto a diferentes situaciones históricas a lo largo del tiempo. No discuto estas ideas de Gadamer, y estoy convencido de que la noción de *Wirkungsgeschichte* es decisiva para socavar las pretensiones de la hermenéutica kantiana y epistemológica que precedió a Gadamer.

No obstante, el énfasis de Gadamer en la ética aristotélica, en su aplicación y en la *Wirkungsgeschichte* por desgracia descalifica su hermenéutica como guía para la clase de teoría de la experiencia histórica que buscamos. La premisa principal aquí es que la hermenéutica de Gadamer presenta la experiencia histórica —es decir, para Gadamer, la manera en que experimentamos, leemos e interpretamos un texto— más que nada como una fase en la historia de una interpretación, de una *Wirkungsgeschichte,* y precisamente debido a esto no puede ser una experiencia histórica, como una experiencia del pasado. Para decirlo con brevedad, a Gadamer le interesa la historicidad de la experiencia *(die Geschichtlichkeit des Verstehens)* y *no* la experiencia de la historicidad *(die Erfahrung der Geschichtlichkeit).*[38] Aquí el pasado deja el paso a los textos interpretativos que se escribieron sobre él, y el lugar de la experiencia histórica se invierte del texto mismo a su interpretación. Por mucho que esto se nos presente como una descripción admisible de lo que sucede en realidad en la historia intelectual o en la historia de la filosofía, la autenticidad de lo que de manera natural asociamos a la noción de experiencia histórica se perderá y no se explicará si seguimos a Gadamer.

Se derivan dos lecciones de nuestro análisis de Gadamer. Primera, lo anterior dejará bastante claro que Aristóteles no sólo es una guía obvia sino también útil en nuestra búsqueda de una teoría antikantiana de la experiencia histórica. Segunda, cuando buscamos ayuda en Aristóteles, no debemos concentrarnos en su ética, puesto que la ética por su naturaleza se centra en el presente y, por tanto, no es un punto de partida

adecuado para nuestro cometido; debido a la función que desempeña la aplicación tanto en la *Verstehen* como en la práctica ética, Gadamer se vio tentado a modelar la primera a partir de la segunda y perdió así su dominio sobre la experiencia histórica. Propongo considerar lo que dijo Aristóteles en *Acerca del alma* sobre la sensación y el conocimiento: la aplicación no tiene ninguna función aquí. Aun así, quizá lo más adecuado que se pueda decir sobre *Acerca del alma* es que no desarrolla una teoría del conocimiento y la experiencia en el sentido propio del término. De hecho, la clase de conceptos que suelen emplear los epistemólogos, como *verdad, conocimiento* o *justificado, creencia verdadera, referencia* o *significado,* están en gran medida ausentes en los escritos de Aristóteles, e incluso cuando los emplea lo hace de una manera muy distinta de la que estamos acostumbrados en epistemología. De manera paradójica, éste es un buen presagio, pues sugiere que al dirigirnos hacia el mundo intelectual de Aristóteles pasamos necesariamente de un paradigma filosófico a otro, y se requerirá un auténtico cambio de paradigmas si deseamos esbozar una teoría antikantiana de la experiencia histórica.

De hecho, si consideramos la postura de Aristóteles sobre la sensación, observaremos que la clase de preguntas que aprendimos a plantear respecto de las teorías contemporáneas del conocimiento y la experiencia no son importantes aquí. Al describir la sensación, Aristóteles emplea la siguiente metáfora sugerente: "En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro".[39] Lo que queda claro de esta metáfora es que todo el significado de la concepción aristotélica de experiencia y conocimiento es diametralmente opuesto a la moderna a que estamos acostumbrados desde Descartes y Kant. El propósito de la metáfora es sugerir un máximo de *continuidad* (tanto epistémica como ontológicamente, como diríamos hoy) entre el objeto de la percepción y sensación o el acto de la percepción; la identidad en cuanto forma del anillo y la impresión que deja en la cera genera esta sugerencia de continuidad. Esta sugerencia se refuerza más con la concepción aristotélica de la sensación como una cadena continua de procesos causales cuyos eslabones principales son el objeto percibido, una esfera intermedia y la persona que percibe.

Contrastemos esto con la manera en que la duda metodológica y la metafísica cartesianas crearon una brecha casi insalvable entre mente y conocimiento, por un lado, y el mundo, por otro, o con la forma en que a la epistemología se le encargó la tarea contradictoria de tender un puente epistemológico sobre una brecha en esencia ontológica entre sujeto y objeto, entre el lenguaje y el mundo, o en la manera en que los datos sensitivos son para los epistemólogos meros signos de la existencia de situaciones en la realidad, o la forma en que todo esto generó una separación radical entre el mundo y la

mente, que sigue firmemente encerrada dentro de su *forum internum,* y veremos que ninguna brecha es más profunda que la que existe entre los paradigmas de la experiencia aristotélico y kantiano trascendentalista. La esencia del argumento de Aristóteles dice que no debemos concebir a la experiencia sensitiva como básicamente problemática debido a lo que acabo de llamar la continuidad entre objeto percibido y percepción. No obstante, la consecuencia principal del pensamiento epistemológico siempre ha sido precisamente problematizar las certezas que parece ofrecer la experiencia sensitiva. Se podría avanzar incluso un paso más y sostener con Lear que, según Aristóteles, existe no sólo una continuidad, sino incluso una identidad de percepción y el objeto de percepción. Me gustaría citar aquí los comentarios de Lear sobre las afirmaciones de Aristóteles de la percepción del sonido. En su reciente libro sobre la teoría aristotélica del conocimiento y la experiencia, Lear nos recuerda que la palabra griega para sonido *(psofos)* puede referirse tanto al sonido en el mundo en sí —como cuando, por ejemplo, un árbol cae al suelo— como a la actividad perceptiva de quien escucha cuando oye el sonido. Y, de hecho, para Aristóteles, la percepción y lo que se percibe *son* lo mismo, "como podemos llamar a la misma actividad 'sea el constructor que construye' o 'la casa que se está construyendo'".[40] Puesto que Aristóteles creía que la mente funcionaba de manera muy parecida a las facultades sensoriales, puede decirse más o menos lo mismo del conocimiento. La mente es una facultad con el *potencial* (en el sentido técnico que atribuye Aristóteles a dicha palabra) de asumir las formas de lo conocido y de lo que comprende la mente: "contemplar consiste en la *transformación* real de la mente en el objeto de pensamiento", aunque Lear se apresura a añadir que estos objetos del pensamiento son los "objetos en que no participa la materia o, de manera literal, objetos sin materia".[41] Por tanto, las formas, la experiencia y el conocimiento no nos separan del mundo —en el sentido de dar origen a la pregunta epistemológica de cómo se relacionan las dos—, sino que nos unen con él.

Las posturas pertinentes de Aristóteles pueden resumirse como sigue: la disociación de sujeto y objeto tan característica de todo pensamiento trascendentalista y epistemológico desde Descartes está ausente en Aristóteles. Mientras que el sujeto trascendental hace conocido el mundo externo a nosotros, en el sentido de que transforma el mundo a su propia imagen, la percepción como la concibe Aristóteles muestra la tendencia opuesta, pues la mente, en este caso, asume la forma de los objetos del mundo exterior. Pero no es que la mente se vea abrumada por (la forma de) los objetos en la realidad; la mente debe activar su *potencial* para asumir esas formas eficazmente si estos objetos se van a percibir. Viene a la mente la imagen de una cuerda con el potencial de resonar en verdad con el sonido de un grado determinado. Y para seguir con esta metáfora: la mente puede compararse con una cuerda que puede cambiar su longitud para garantizar la resonancia. Se podría objetar ahora que Aristóteles sólo

pensaba en la percepción sensorial y, más aún, que la transición de la percepción sensorial a la experiencia del pasado que está en juego en el presente análisis está lejos de ser obvia. Es, por tanto, una feliz coincidencia que Freud, en uno de sus escritos, trabajara en gran parte con la misma metáfora que Aristóteles; así, combinando el uso que dieron Aristóteles y Freud a la metáfora en cuestión podremos continuar con el argumento de Aristóteles en la dirección deseada.

Pienso aquí en la nota de Freud en la que compara el aparato de percepción de nuestra mente *(unser seelisches Wahrnehmungsapparat)*[42] con una pizarra mágica. El problema aquí es cómo llegan nuestras experiencias cotidianas a nuestra psique y así forman nuestra historia psicológica. Como la cera de la metáfora de Aristóteles que recibe la forma del anillo, la cera del cuaderno de notas místicas recibe la huella del punzón con que se escribe en ella. Y como sucede con la teoría aristotélica de la experiencia, observamos en el caso de la pizarra mágica de Freud una identidad de formas entre el movimiento que se realizó con el punzón y su impresión en la cera de la pizarra. Y esta identidad de formas ciertamente no es accidental en la metáfora de Freud. Como demuestra ampliamente el psicoanálisis freudiano, hay por lo común una similitud sorprendente entre el comportamiento del neurótico, en la medida en que este comportamiento expresa el recuerdo de alguna experiencia traumática en su pasado, y esa experiencia traumática en sí. La experiencia en sí y la manera en que ésta se imprime en la psique del neurótico son estructuralmente parecidas o, al menos, están estrechamente relacionadas; la analogía con la teoría de Aristóteles de la sensación es obvia.

No menos interesante es otro paralelo entre lo que se podría denominar experiencia psicoanalítica del pasado y la pizarra mágica. La pizarra consiste en tres capas. En el fondo tenemos la cera en sí. La cera está cubierta, primero, por una hoja plástica delgada que está en contacto con la cera en los lugares donde se ha escrito, y es de esta forma en que se articula en sí el mensaje que se escribió en la pizarra. Sobre esta hoja hay otra hoja plástica, más gruesa, que protege a la que está debajo y sobre la cual se escribe en realidad. Lo que sorprendió a Freud es que cuando se retiran las dos hojas plásticas, el mensaje que se escribió en la pizarra se hace invisible. Aun así, añade Freud, "es fácil comprobar que en la tablilla de cera misma se conserva la huella duradera de lo escrito *[die Dauerspure des Geschriebenen],* legible con la iluminación adecuada".[43] Este hecho sobre la pizarra mágica invita a Freud a encontrar una analogía entre la cera y el inconsciente, y entre las dos hojas plásticas y lo que él denomina sistemas conscientes. Lo que queda claro es que cuando vemos la pizarra mágica en ciertas circunstancias, con la iluminación adecuada, vemos el mensaje inscrito allí, que después se hará invisible y que, por tanto, habremos olvidado. De manera similar, debe haber una experiencia en nuestro pasado psicológico con las características de un descubrimiento, sin que estemos

conscientes de ello, de lo que siempre ha sido una parte verdadera de nuestra constitución psicológica. Y de tal descubrimiento podemos decir que no es un asunto de apropiación o domesticación de una realidad intrínsecamente ajena. El movimiento es más bien el inverso: nos enfrentamos aquí a una parte de nosotros mismos que parece haber adquirido una independencia *ominosa* de nosotros con el correr del tiempo. Esto no es hacer conocido lo desconocido, sino desconocer lo conocido: en nuestro fondo mismo, nos hemos convertido en extraños ante nosotros mismos. Así, aquí podemos descubrir la diferencia formal entre la experiencia del pasado a lo largo de las líneas aristotélicas y freudianas, y la concepción trascendentalista y metafórica de la experiencia.

Pocos filósofos en nuestros días estarán preparados para defender la teoría aristotélica y freudiana de la experiencia y el conocimiento. No obstante, estoy convencido de que sólo una teoría así nos permitirá entender la manera en que experimentamos nuestro pasado personal y cultural; la clase de teorías de la experiencia que están *en vogue* desde la Ilustración son, en mi opinión, totalmente incapaces de explicar la forma en que tanto individuos e historiadores individuales como las comunidades intelectuales o culturales pertinentes experimentan el pasado histórico. No es que haga falta decodificar lo que nos da la experiencia histórica y lo que recibimos por ella, sino que debe entenderse que nos formó en el sentido aristotélico de la palabra. Quizá la prueba más convincente y decisiva de esta incapacidad sea que los filósofos de la historia ni siquiera han pensado en que sea necesario desarrollar una teoría de la experiencia histórica y —como vimos— siempre han estado de acuerdo extrañamente en concebir (de forma tácita) la historia como una disciplina en la que la experiencia de los objetos estudiados no cuenta para nada.

Sin embargo, debo conceder que puede reprocharse algo similar a algunos de los ensayos de este volumen. De hecho, es aquí donde se puede ubicar la trama subyacente a esta recopilación en su conjunto. Si puede decirse que la recopilación narra una historia, sería la de cómo trasladarse de una concepción metafórica y trascendental de la historia a la concepción aristotélica y freudiana del escrito histórico. En el capítulo I se enumeran brevemente todas las doctrinas que considero centrales para la narrativa tradicional kantiana y para el papel trascendental que desempeñaron en él la metáfora y la tropología en general. Los capítulos II y III añaden algunos detalles más a la imagen y sugieren cómo una filosofía narrativista de la historia destaca su independencia de los modelos cientificistas de argumento mientras, al mismo tiempo, permanecen a salvo dentro de la circunscripción del argumento "kantiano". A partir del capítulo IV, el argumento tiende a salirse del marco kantiano. Así, en los capítulos IV y V se expone una visión estética del escrito histórico en oposición al enfoque trascendental. No es difícil explicar que el esteticismo es un desafío al trascendentalismo. Si comparamos la realidad

en sí con la representación estética del pintor —y es obvio que éste es el punto de partida de toda estética—, exactamente los mismos problemas epistemológicos que encontramos respecto de la realidad en sí se repetirán respecto de su representación estética. La epistemología es indiferente a la cuestión de si tratamos con la realidad o con su representación estética: ambas pertenecen sin problemas al inventario de la realidad de los fenómenos. Por tanto, si preguntamos por la relación entre la realidad y su representación pictórica, el trascendentalismo es *sui generis* incapaz de brindar ideas útiles.

Sin embargo, si el enfoque esteticista del escrito histórico tan sólo sugiere la irrelevancia del trascendentalismo y no un rechazo categórico de él, en los dos últimos capítulos se ataca al trascendentalismo desde su base misma, es decir, en tanto el trascendentalismo no explica la experiencia (histórica). Este ataque no se inspira en consideraciones teóricas, sino en lo que sugiere la práctica real de la historia de las mentalidades contemporánea. (A propósito, esto forma parte del argumento en el capítulo V de que la teoría histórica no debe buscar las *bases* epistemológicas del escrito histórico, sino reflejar los problemas filosóficos inesperados y algunas veces fascinantes que son ocasionados por los *resultados* del escrito histórico contemporáneo.) De los capítulos IV al VII trato de demostrar que la práctica contemporánea de la historia de las mentalidades —o al menos de algunas de sus variantes— en realidad viene a ser un derrocamiento de lo que las formas previas del escrito histórico, y su legitimación trascendental por parte de la teoría histórica historista o positivista, aceptaron como la jerarquía evidente de lo importante y lo no importante en la realidad sociohistórica.[44] La metáfora siempre ha requerido que el historiador y su público atribuyan importancia a lo que se presta con facilidad a la organización metafórica (véase atrás) desde el punto de vista sugerido por una metáfora específica, sea encarnada en la idea del Estado-nación, de un movimiento intelectual, de una clase social, etc. Y el conocimiento adquirido por la investigación histórica que se opuso a esta organización desde el punto de vista metafórico se consideró como algo sin importancia ni pertinencia. De esta manera, la dimensión metafórica que siempre ha estado presente en la teoría histórica trascendental puso ante el historiador criterios relativamente confiables acerca de lo importante y lo no importante. Puesto que estos criterios podían aplicarse de una manera más o menos general y a menudo los historiadores los emplearon para tal efecto, es posible encontrar aquí el origen del escrito histórico como una disciplina académica que une a muchos historiadores en el esfuerzo común de describir y explicar el pasado.

Sin embargo, una de las características más sorprendentes de la historia de las mentalidades es que, en gran medida, es indiferente a esta jerarquía de lo importante y lo no importante; ya no pretende presentarnos esos elementos o aspectos del pasado en términos de los cuales debe entenderse toda una parte del pasado (como invariablemente

es el mensaje de todo escrito histórico formado por cualquier tropo). Por tanto, lo que logró la historia de las mentalidades no fue tan sólo el intercambio de un conjunto de temas históricos importantes por otro (por ejemplo, esto fue el logro del escrito histórico marxista), sino la interrupción de la idea misma de una jerarquía tal de lo importante y lo no importante. Sea que pensemos en la *microhistoria,* en la *Alltagsgeschichte* o en la historia deconstructivista intelectual y cultural, en todos los casos atestiguamos una revuelta (las connotaciones políticas de esta palabra son muy apropiadas respecto de la victoria del detalle "democrático" sobre la esencia "aristocrática" que está en juego aquí) de lo marginal contra lo importante, sin que lo marginal aspire nunca a ocupar el lugar de las categorías de lo importante del historista o del positivista. El desarrollo del escrito histórico historista o positivista en la historia contemporánea de las mentalidades puede así mostrarnos cómo sucedió el ascenso y la caída de la metáfora en la práctica histórica real.

En los dos últimos capítulos, varios de los hilos sueltos en capítulos anteriores forman un entramado. Por varias razones, mi argumento en estos últimos capítulos se ve mejor desde el punto de vista de la teoría hermenéutica como se analizó antes. Primera, mi argumento comparte con la teoría hermenéutica un interés en la categoría de la experiencia histórica. Segunda, la teoría posmodernista de la historia que se expone en el último capítulo es una radicalización autodeclarada del historismo clásico y se desarrolla al llevar un paso adelante la hermenéutica de Gadamer. Pero más importante es una tercera consideración. Podría decirse que la hermenéutica siempre ha sido un compromiso incómodo entre el trascendentalismo y el aristotelismo. La hermenéutica es una sólida evocación del aristotelismo en que todas sus muchas variantes (alemanas y anglosajonas) lucharon siempre por una cierta identificación del historiador con su objeto (la teoría de la recreación de Collingwood es, por supuesto, ejemplar); esto recuerda un argumento de Aristóteles de que la reflexión debe pretender que la mente se "convierta" de hecho en el objeto sobre el que reflexiona. Pero esta intención permanecería necesariamente inalcanzable puesto que, de acuerdo con el trascendentalismo, el objeto se concibió siempre, al final, como una construcción intelectual por parte de la mente del historiador. No atribuyo aquí idealismo al trascendentalismo —aunque no es necesario aclarar la afinidad entre ambos, sea mediante el argumento o la historia—, sino que tengo en mente la tendencia del trascendentalismo a erigir una barrera epistemológica y ontológica entre lenguaje o conocimiento y el mundo y el esfuerzo permanente del trascendentalismo de encapsular con firmeza la mente en el primero. Debido a esta inaccesibilidad definitiva del objeto histórico, la relación entre sujeto y objeto en la teoría hermenéutica se convierte por necesidad en un asunto de copiar (véase antes) más que de identificar. La persistencia de la tentación trascendental se demuestra con el hecho de que incluso un fiel antitrascendentalista como Gadamer a veces cede ante ella. Como

queda claro con este énfasis en la *aplicación* y en la *Wirkungsgeschichte*, y en su preferencia de la ética de Aristóteles a la teoría de la percepción sensorial expuesta en *Acerca del alma,* incluso Gadamer tiende a favorecer el sujeto sobre el objeto y su contexto histórico, y, por ello, su hermenéutica alberga aún las huellas inconfundibles del trascendentalismo y de cómo el yo trascendental organiza el mundo a su propia imagen.

Con el fin de evadir estos escollos de la teoría hermenéutica, en el último capítulo se desarrolla una nueva teoría de la experiencia histórica. Esta teoría de la experiencia histórica es necesaria, antes que nada, para rellenar las zanjas que cavó el trascendentalismo en la noción aristotélica de experiencia y conocimiento. Más aún, esta teoría de la experiencia histórica debe reconocer la autenticidad de la experiencia histórica como un símbolo de su disposición a abandonar las pretensiones del yo trascendental de hacer conocido el mundo (histórico) en la manera en que siempre ha sido propia del yo trascendental. La noción de *sensación histórica* como la describieron Goethe, Meinecke y Huizinga nos permite obtener una visión más nítida de lo que está involucrado en la experiencia histórica que se describe aquí. Después, la experiencia nostálgica del pasado se propone como la matriz de un análisis satisfactorio de la experiencia histórica. La nostalgia sirve como dicha matriz porque no es la experiencia de una realidad reificada y objetiva, sino de una *diferencia* (entre el presente y el pasado): puesto que la diferencia exige la presencia *tanto* del presente *como* del pasado, permite este flujo conjunto de sujeto y objeto tan esencial en la teoría aristotélica de la percepción. Un corolario curioso es que la clase de conciencia histórica que se ejemplifica con esta forma de experiencia histórica es muy sugerente de un movimiento de retirada: lo que se experimentó históricamente es una parte *antigua* de nosotros mismos que con el curso del tiempo adquirió cierta independencia respecto de nosotros mismos. A una parte de nosotros mismos se le permitió desarrollar una existencia autónoma y, en apariencia, nos retiramos de ella en algún momento. Entonces, de nuevo, estamos rodeados por la naturaleza, pero esta vez por una naturaleza que fue alguna vez parte de nosotros mismos y de la cual ahora nos hemos separado. Esto es lo que vemos cuando nos paramos frente al espejo del pasado: nos vemos a nosotros mismos y vemos a un extraño. Al contrario de las intuiciones de Vico, podemos por tanto escribir: "Verum et factum *non* convertuntur": el mundo histórico es un *Otro* precisamente porque es un artefacto humano.

Como queda claro por lo anterior, la mayor deuda que tengo es con Hayden White. Los ensayos de este volumen son principalmente divagaciones a través de los campos intelectuales que rodean la ruta que él ya trazó en sus escritos de las últimas dos décadas. Su capacidad de identificar lo que en realidad exige nuestra atención en cada fase del debate intelectual sobre el escrito histórico es, en mi opinión, el bien más formidable en posesión de la filosofía de la historia contemporánea. Tengo otros colegas estadunidenses

—en especial Hans Kellner y Allan Megill— cuyas ideas y sugerencias también están presentes a lo largo de estos ensayos. Me sirvieron como una especie de *principio de realidad:* las conversaciones y correspondencia que mantuve con ellos me enseñaron a distinguir entre la mera fantasía teórica y lo que puedo decir con al menos una apariencia de admisibilidad. Regresando a este lado del Atlántico, estoy igualmente agradecido por los consejos que recibí de mis colegas más cercanos aquí en Groninga: Josine Blok, Jaap den Hollander, Ernst Kossmann y Wessel Krul, y de Ann Rigney, en Utrecht. Por enriquecer mis antecedentes intelectuales, debo mi gratitud a los miembros del grupo de Amsterdam, dirigido por Theo de Boer, de las Fundaciones de las Humanidades.

Anthony Runia protegió el texto de los peligros que ocasionó mi comprensión incierta y limitada del idioma inglés. Su exactitud, su sensibilidad para los matices semánticos y, sobre todo, su buena disposición para ir más allá de las meras palabras y penetrar y reflexionar sobre el argumento en sí son una garantía más sólida de un texto correcto y comprensible de lo que nunca me habría atrevido a esperar. Tengo una deuda especial con Machteld Strabbing-Brinkman. Su ritmo, su pasión por un texto producido a la perfección, su conocimiento de los procesadores de palabras más recientes y su incansable buen humor están más allá de todo elogio. Aunque en teoría adoptemos una postura contraria a las bases, sabemos que en la práctica son indispensables unas bases confiables. En los más de 20 años que hemos trabajado juntos, Machteld Strabbing ha sido para mí esa base confiable.

[1] P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics,* Londres, 1971.

[2] Descartes propuso cuatro reglas para descubrir la verdad. La segunda indica lo siguiente: "de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour mieux les résoudre" (la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la unidad, en tantas partes como fuera necesario para resolverlas), R. Descartes, *Discours de la méthode,* París: Flammarion, 1966, p. 47. *Discurso del método,* México, Porrúa, p. 16.

[3] Véase el capítulo V de este volumen.

[4] R. G. Collingwood, *An Autobiography,* Oxford, 1970, p. 79.

[5] Véase mi obra "Statements, Texts, and Pictures", en F. R. Ankersmit y H. Kellner (coords.), *The New Philosophy of History,* Londres, 1994 (en prensa).

[6] Ilustrativo de la relación insatisfactoria entre la narratología y la escritura de la historia es D. E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences,* Albany, 1988, cap. 3.

[7] H. White, *Tropics of Discourse,* Baltimore, 1978, p. 107.

[8] White, *Tropics,* p. 111. Véase también White, *Tropics,* p. 91, y H. White, *The Content of the Form,* Baltimore, 1987. [Versión en español: *El contenido de la forma,* trad. de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992.]

[9] H. White, *Tropics,* p. 111.

[10] Citado en White, *El contenido,* p. 23.

[11] El narrativismo se considera una versión nominalista del historismo clásico. Ésta es una de las tesis principales de mi obra *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983. Añado aquí una nota sobre la terminología que se adoptará en este volumen. El término *historismo* se empleará para referirme a la clase de teoría histórica que desarrollaron Ranke y Humboldt, por ejemplo, y cuyas principales declaraciones teóricas se reúnen en G. G. Iggers y K. von Moltke (coords.), *The Theory and Practice of History,* Nueva York, 1973. Con Mandelbaum, el "historismo" se define como "la creencia de que se obtendrá una comprensión adecuada de la naturaleza de cualquier fenómeno y una evaluación adecuada de su valor al considerarlos en términos del lugar que ocuparon y del papel que desempeñaron dentro de un proceso de desarrollo". Véase M. Mandelbaum, *History, Man & Reason,* Baltimore, 1971. El "historismo" entendido así no es, por tanto, de ninguna manera idéntico al *historicismo,* que, en el sentido que Popper atribuye al término, se refiere a las concepciones de la historia que pretenden predecir el futuro. Las filosofías especulativas de la historia son historic*ist*as, y la brecha entre historismo e historicismo es tan profunda como la que hay entre el modernismo y el posmodernismo. De hecho, como se sostiene en el último capítulo de este volumen, el posmodernismo se relaciona con el modernismo como el historismo lo hace con la Ilustración.

[12] H. V. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Baltimore, 1973. [Versión en español: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992.] El libro de Roland Barthes sobre Michelet anticipó en muchos aspectos la *Metahistoria* de White.

[13] Para una exposición de las similitudes y diferencias entre White y Gossman, véase mi reseña "Lionel Gossman, Between History and Literature", *CLIO,* 21, 1992, pp. 175-176.

[14] M. B. Hesse, "Models, Metaphors and Truth", en F. R. Ankersmit y J. J. A. Mooij (coords.), *Knowledge and Metaphor,* Dordrecht, 1993.

[15] White, *Tropics,* p. 94. En otra parte, White escribe:

> La comprensión es un proceso de interpretar lo desconocido o lo "extraño", en el sentido que da Freud al término, en algo conocido; de retirarlo del dominio de las cosas "exóticas" y sin clasificar y colocarlo en uno u otro dominio de experiencia codificado de manera lo bastante adecuada para sentirse humanamente útil, no amenazante ni tan sólo conocido por asociación. Este proceso de comprensión sólo puede ser tropológico por naturaleza, puesto que lo que participa en la interpretación de lo desconocido a lo conocido es una tropología por lo general figurativa (White, *Tropics,* p. 5).

Para una exposición más clara, véase White, *Tropics,* pp. 86 y 88.

[16] White, *Tropics,* p. 22. La analogía con Piaget se desarrolla aquí.

[17] White, *Tropics,* p. 81.

[18] I. Hassan, *The Postmodernism Turn: Essays in Postmodernism Theory and Culture,* Ohio State University Press, 1987, pp. 91-92.

[19] Véase mis obras *Narrative Logic,* pp. 209-220, y "Reply to Professor Zagorin", *History and Theory,* 29, 1990, pp. 275-297.

[20] I. Kant, *Critique of Pure Reason,* trad. N. Kemp Smith, Londres, 1978, p. 331. [Versión en español: *Crítica de la razón pura,* trad. de Manuel García, Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1991, p. 186.]

[21] J. Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", en Derrida, *Margins of Philosophy,* Brighton, 1986, p. 228. [Versión en español, *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989.] Mientras que mi argumento no va más allá de la afirmación (ya muy sustancial) de que la filosofía trascendental es en esencia metafórica, Derrida afirma de manera más completa que *toda* la filosofía es metafórica. Véase también mi obra "Davidson en Derrida over de Metafoor", en R. T. Segers (coord.), *Visies op cultuur en literatuur,* Amsterdam, 1991, pp. 221-229.

[22] L. Gossman, "Literature and Education", en Gossman, *Between History and Literature,* Cambridge, Massachusetts, 1990.

[23] White, *El contenido,* p. 83.

[24] White, *El contenido,* p. 85.

[25] White, *El contenido,* p. 86.

[26] White, *El contenido,* p. 88.

[27] White, *El contenido,* p. 90.

[28] Como explica el mismo White. Véase White, *El contenido,* p. 89.

[29] Con el mayor interés, dediquémonos a otro movimiento antitropológico que se discierne en *El contenido de la forma.* En el último capítulo del volumen, White distingue entre una "teoría lingüística del texto" y una "concepción específicamente semiológica de él", y es claro que sus simpatías están con la segunda. Una teoría lingüística del texto es una "que adopta categorías específicamente léxicas y gramaticales como los elementos de su modelo analítico" y se asocia mejor con la clase de trabajo que han hecho Russell, Wittgenstein, Austin o Chomsky. A continuación, White describe el modelo semiológico como sigue:

> Por otra parte, una perspectiva semiológica considera al texto menos como un efecto de causas más básicas o como una reflexión, por desatada que sea, de una estructura más fundamental que como una mediación compleja entre los diversos códigos por los que se asignan posibles significados a la realidad. En primer lugar pretende identificar la jerarquía de los códigos que se establece en el proceso de elaboración del texto, en el cual uno o más aparecen como formas aparentemente evidentes, obvias y naturales de entender el mundo (White, *El contenido,* p. 210).

Será obvio que esta visión semiológica del origen del significado (histórico) debe mucho a la noción de Barthes del mito, como se desarrolló en sus *Mythologies.*

Por tanto, observaremos en la preferencia de White por el modelo semiológico otro ejemplo de su actitud ambivalente hacia la tradición de la Ilustración. Por un lado, la noción de Barthes del mito subyacente en el pasaje que acabo de citar es profundamente antikantiano. La oscuridad del lenguaje que se presupone tanto en la teoría semiológica del texto de White como en la noción de Barthes del mito sería ajena al kantianismo como la sugerencia de la oscuridad fundamental e inevitable de las categorías kantianas. Es exactamente el propósito de una parte tan esencial de la primera *Crítica* como lo es la deducción trascendental de las categorías para mostrar la transparencia de las categorías y por qué las categorías de la comprensión forman una base confiable de conocimiento y verdad científicas. Por otro lado, Barthes propuso la noción del mito para demostrar cómo el lenguaje puede apropiarse mejor de la realidad de lo que por lo común estamos conscientes; y lo mismo sería cierto del modelo semiológico del texto de White.

[30] White, *El contenido,* pp. 91-94.

[31] Por supuesto, ésta es una caricatura de la conciencia histórica dieciochesca que Meinecke ya expuso como tal en su libro sobre los orígenes del historismo.

[32] H. G. Gadamer, *Truth and Method,* trads. G. Barden y J. Cumming, Nueva York, 1986, pp. 239-240. [Versión en español: H. G. Gadamer, *Verdad y método,* trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995.]

[33] R. Bernstein, *Beyond Objectivity and Relativism,* Oxford, 1983, p. 146.

[34] *Ibid.*

[35] Gadamer, *Verdad,* p. 385.

[36] Gadamer, *Verdad,* p. 383.

[37] Gadamer, *Verdad,* p. 390.

[38] Gadamer, *Verdad,* p. 321.

[39] Aristóteles, *De Anima,* II, XII, 424a, pp. 16 y ss. [Versión en español: *Acerca del alma,* trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, p. 211.]

[40] J. Lear, *Aristotle: The Desire to Understand,* Cambridge, 1988, pp. 106-107.

[41] Lear, *Aristotle,* p. 124.

[42] S. Freud, "The Mystic Writing Pad", en Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 19, Londres, 1961, p. 232. [Versión en español: "Nota sobre la pizarra mágica", en Freud, *Obras completas,* trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Argentina, 1992, vol. 19, p. 239.]

[43] Freud, "Nota sobre la pizarra mágica", p. 246.

[44] Para un análisis más amplio de esta interrupción de la jerarquía de lo importante y lo no importante, véase mi obra "Twee vormen van narrativisme", en F. R. Ankersmit, *De navel van de geschiedenis: Over interpretatie, representatie en historische realiteit,* Groninga, 1990, pp. 44-78.

I. SEIS TESIS SOBRE LA FILOSOFÍA NARRATIVISTA DE LA HISTORIA*

1. Las narraciones históricas son interpretaciones del pasado.

1.1 Los términos *narración histórica* e *interpretación* son mejores pistas para comprender la historiografía que los términos *descripción* y *explicación.*

1.2 Interpretamos no cuando tenemos muy pocos datos sino cuando tenemos demasiados (véase 4.3). La descripción y la explicación requieren una cantidad "correcta" de datos.

1.2.1 Las teorías científicas son indeterminadas porque un número infinito de teorías puede explicar los datos conocidos; las interpretaciones son indeterminadas porque sólo un número infinito de interpretaciones podría explicar todos los datos conocidos.

1.3 Interpretar no es traducir. El pasado no es un texto que deba *traducirse* a la historiografía narrativa; debe *interpretarse.*

1.4 Las interpretaciones narrativas no tienen por fuerza una naturaleza secuencial; las narraciones históricas son sólo historias accidentales con un comienzo, un intermedio y un final.

1.4.1 El tiempo histórico es una invención relativamente reciente y en gran medida artificial de la civilización occidental. Es una noción cultural, no filosófica. Por tanto, basar la narrativa en el concepto del tiempo es construir en arenas movedizas.

1.4.2 La narrativa puede explicar al tiempo, y éste no explica a aquélla (véase 2.1.3 y 4.7.5).

1.5 Hace veinte años la filosofía de la historia era cientificista; se debe evitar el extremo opuesto de ver en la historiografía una forma de literatura. El historismo es el *juste milieu* entre las dos: el historismo conserva lo correcto de los enfoques cientificista y literario de la historia, y evita lo hiperbólico de ambos.

1.5.1 La historiografía *desarrolla* interpretaciones narrativas de la realidad sociohistórica; la literatura las *aplica.*

1.6 No hay una línea divisoria precisa entre la historiografía y la filosofía narrativista de la historia (véase 4.7.5 y 4.7.7).

2 La narrativa acepta el pasado tal cual. En forma de tautología: acepta lo que es indubitable sobre el pasado. Lo que es indubitable es un hecho histórico. Ambos sentidos de la segunda declaración son verdaderos (véase 3.4.1 y 3.4.2).

2.1 Es necesario distinguir entre investigación histórica (una cuestión de hechos) y el escrito histórico (una cuestión de interpretación). La distinción es parecida, aunque de ningún modo idéntica, a la distinción en filosofía de la ciencia entre una declaración de observación y la teoría.

2.1.1 Los resultados de la investigación histórica se expresan en declaraciones; las interpretaciones narrativas son conjuntos de declaraciones.

2.1.2 La distinción interesante no está entre la declaración singular y la general, sino entre la declaración general y la narrativa histórica. La declaración singular puede servir para ambas cosas.

2.1.3 Las determinaciones temporales se expresan *en* declaraciones y no *mediante* declaraciones y, por tanto, no revisten interés particular para la filosofía narrativista de la historia. La filosofía narrativista de la historia opera con declaraciones y no con sus partes (como las indicaciones temporales).

2.2 Existe una afinidad entre la filosofía de la investigación histórica y los componentes (declaraciones) de una narración histórica. La filosofía del escrito

histórico y la narración histórica en su totalidad se relacionan de manera parecida.

2.2.1 Salvo pocas excepciones (W. H. Walsh, H. V. White, L. O. Mink), la actual filosofía de la historia se interesa exclusivamente en la investigación histórica.

2.2.2 Su desconfianza en el holismo (narrativista) impide a la filosofía actual comprender la narración histórica.

2.3 Los desafíos intelectuales más importantes y más interesantes que enfrenta el historiador están en el nivel de escrito histórico (selección, interpretación, cómo ver el pasado). El historiador es en esencia algo más que el detective de Collingwood en busca del asesino de Juan Pérez.

2.4 Puesto que trata sólo con los componentes de la narración histórica, la filosofía de la acción nunca promueve nuestro entendimiento de la narración histórica.

2.4.1 La filosofía de la acción nunca habla el idioma de las consecuencias involuntarias de la acción humana. Por ser una filosofía de la historia, la filosofía de la acción se ajusta sólo a la historiografía prehistorista. Al ser incapaz de trascender las limitaciones del individualismo metodológico, es historiográficamente ingenua.

2.4.2 Los intentos de Von Wright y Ricœur de resolver este problema de la filosofía de la acción no tuvieron éxito. El significado histórico es distinto de la intención del actor.

2.4.3 El lenguaje de las consecuencias involuntarias es el de la interpretación (por lo común hay una diferencia entre la perspectiva del historiador y la del actor histórico).

2.4.4 El *argumento de la conexión lógica* es un caso especial de narrativa (pues proporciona un esquema lógico en el que se organiza el conocimiento del pasado).

3 La narrativa es el heredero moderno del historismo (no se confunda con el histori*ci*smo de Popper): ambos reconocen que la tarea del historiador es esencialmente interpretativa (p. ej., encontrar unidad en la diversidad).

3.1 Las interpretaciones se esfuerzan por la unidad que es característica de las cosas (véase 4.4).

3.1.2 Los historistas intentaron descubrir la esencia o, como ellos la llamaron, la *historische Idee,* que supusieron presente en los propios fenómenos históricos. Por el contrario, la narrativa reconoció que una interpretación histórica *proyecta* una estructura sobre el pasado y no la *descubre* como si esta estructura existiera en el pasado en sí.

3.1.3 El historismo es una teoría común de la historia si se traduce de una teoría sobre los fenómenos históricos a una teoría sobre nuestro discurso respecto del pasado (en el que debe convertirse en lingüístico lo que fue metafísico).

3.1.4 En la medida en que la noción de conspiración o intriga sugiere una estructura o historia presente en el pasado mismo, esta noción es una concesión injustificada al realismo historista o narrativista.

3.2 Las narraciones históricas no son proyecciones (sobre el pasado) ni reflejos del pasado, atados a él por reglas de traducción cuyo origen está en nuestras experiencias cotidianas del mundo social, en las ciencias sociales o en las filosofías especulativas de la historia.

3.2.1 Las interpretaciones narrativas son tesis, no hipótesis.

3.3 Las interpretaciones narrativas *se aplican* al pasado, pero no *corresponden* ni *se refieren* a él (como lo hacen [partes de] las declaraciones).

3.3.1 Gran parte de la filosofía actual de la narración histórica está hechizada por la imagen de la declaración.

3.3.2 El lenguaje narrativo es autónomo respecto del pasado mismo. Una filosofía de la narración tiene sentido si y sólo si se reconoce dicha autonomía (véase 4.5).

3.3.3 Puesto que las interpretaciones narrativas sólo se aplican y no son referenciales *(cf.* el punto de vista desde donde un pintor pinta un paisaje), la relación entre ellas y el pasado no es firme. El requerimiento de que debe existir dicha relación es resultado de un error de categorías (p. ej., exigir para la narración histórica lo que sólo puede darse a la declaración).

3.3.4 Las interpretaciones narrativas nos "alejan de la realidad histórica" y no "nos envían de vuelta a ella" (como lo hace la declaración).

3.4 En el lenguaje narrativo, la relación entre lenguaje y realidad se "desestabiliza" de manera sistemática (véase 5.1.2).

3.4.1 La epistemología es pertinente para la filosofía de la investigación histórica, pero no es importante para la filosofía del escrito histórico ni para la filosofía de la interpretación narrativa.

3.4.2 La epistemología, al estudiar la relación entre lenguaje y realidad en la medida en que esta relación es fija y estable, hace caso omiso de todos los problemas reales de la ciencia y la historiografía que surgen sólo después de que lo que molesta a la epistemología se acepta como indubitable. El *fundacionalismo* se interesa en lo que no es interesante fundamentalmente.

3.4.3 La investigación filosófica de "lo que justifica las descripciones históricas" es una negación y denigración implícitas de los logros intelectuales del historiador.

4 El lenguaje narrativo no es un lenguaje objeto.

4.1 El lenguaje narrativo *muestra* el pasado en términos de lo que no *se refiere* o *corresponde* a partes o aspectos del pasado. Las interpretaciones narrativas a este respecto se asemejan a los modelos que emplean los diseñadores de modas para mostrar las cualidades de sus trajes y vestidos. El lenguaje se usa para mostrar lo que pertenece a un mundo distinto de él.

4.1.1 La narrativa es un constructivismo no de lo que pudo haber sido el pasado, sino de las interpretaciones narrativas del pasado.

4.1.2 Las interpretaciones narrativas son *Gestalts*.

4.2 De manera lógica, las interpretaciones narrativas tienen la naturaleza de las propuestas (ver el pasado desde cierto punto de vista).

4.2.1 Las propuestas pueden ser útiles, fructíferas, o no serlo, pero no pueden ser verdaderas ni falsas; por tanto, puede decirse lo mismo de las narraciones históricas.

4.2.2 No hay una diferencia intrínseca entre sistemas especulativos e historia de verdad; se *usan* de distintas maneras. Los sistemas especulativos se emplean como *narraciones maestras* a las que deben adecuarse otras narraciones.

4.2.3 La escritura de la historia comparte con la metafísica el esfuerzo de definir la esencia de (parte de) la realidad, pero difiere de la metafísica a causa de su nominalismo (véase 4.7.1).

4.3 Las interpretaciones narrativas no son conocimiento sino *organizaciones* de conocimiento. Nuestra época, con su exceso de información —y enfrentada al problema de la organización del conocimiento y la información, más que de cómo se obtiene conocimiento—, tiene mucha razón en interesarse en los resultados de la narrativa.

4.3.1 El cognitivismo, respecto de las interpretaciones narrativas, es la fuente de todas las malas interpretaciones realistas de la narrativa histórica.

4.4 Lógicamente, las propuestas narrativas tienen la naturaleza de las cosas (no la de los conceptos); al igual que las cosas, es posible hablar de ellas sin ser parte nunca del lenguaje en que se *mencionan.* El lenguaje se emplea aquí con el propósito de construir una interpretación narrativa que en sí misma yace fuera del dominio del lenguaje, aunque la interpretación "esté hecha de" lenguaje (de

manera similar, el significado de la palabra *silla* no puede reducirse a las letras que conforman la palabra).

4.4.1 Las interpretaciones narrativas cruzan las fronteras conocidas entre el dominio de las cosas y el dominio del lenguaje, como lo hace la metáfora.

4.5 Un análisis histórico sobre la crisis del siglo XVII, por ejemplo, no es un debate sobre el pasado real sino sobre las interpretaciones narrativas del pasado.

4.5.1 Nuestro discurso sobre el pasado está cubierto por una gruesa corteza que no se relaciona con el pasado en sí sino con una interpretación histórica y el debate sobre interpretaciones históricas rivales. El lenguaje narrativo no es transparente y es distinto al pisapapeles de cristal a través del cual tenemos una visión libre del pasado en sí.

4.6 La autonomía del lenguaje narrativo respecto del pasado en sí no implica en absoluto que las interpretaciones narrativas deban ser arbitrarias (véase 5.3 y 5.6).

4.6.1 Los hechos acerca del pasado pueden ser argumentos en favor o en contra de las interpretaciones narrativas, pero nunca pueden determinar estas interpretaciones (los hechos sólo [des]aprueban las declaraciones sobre el pasado) (véase 1.2.1). Sólo las interpretaciones (des)aprueban las interpretaciones.

4.7 Las interpretaciones narrativas pueden tener nombres propios (como la Crisis General del Siglo XVII, la Guerra Fría, el Manierismo o la Revolución industrial). Sin embargo, casi nunca sucede esto.

4.7.1 La lógica narrativa es estrictamente nominalista.

4.7.2 Los nombres como *manierismo* se refieren a interpretaciones históricas y no a la realidad pasada en sí ("¿En qué manierismo piensa?" "El manierismo de Pevsner").

4.7.3 Esto no implica que estos nombres floten en un reino que no se relaciona con la realidad histórica en sí (ejemplo: el nombre *manierismo* se refiere a las declaraciones de una interpretación narrativa, y en estas declaraciones se hace referencia a la realidad histórica en sí).

4.7.4 Las interpretaciones narrativas no tienen implicaciones existenciales (por ejemplo: *la revolución industrial* no es una vasta fuerza impersonal en la realidad histórica que no se haya notado ni descubierto antes de 1884, cuando Arnold Toynbee escribió *La revolución industrial en Inglaterra,* sino un instrumento interpretativo para comprender el pasado).

4.7.5 No obstante, si una interpretación narrativa no recibe cuestionamientos durante un periodo prolongado, todo mundo la acepta y se convierte en parte del lenguaje común (y pierde de este modo su naturaleza historiográfica), puede transformarse en la noción de una (tipo de) cosa. Una *cosa narrativa* (véase 4.4) se convirtió en una *cosa en realidad.* De esta manera se originan nuestros conceptos de (tipos de) cosas. Los procedimientos de tipificación deciden qué es aún sólo interpretativo y qué es real; no hay nada fijo ni absoluto acerca de la demarcación entre lo que es interpretación y lo que pertenece al inventario de la realidad.

4.7.6 Los conceptos de (clases de) cosas (como *perro* o *árbol)* son lógicamente más complicados que las interpretaciones narrativas, puesto que suponen un procedimiento de tipificación aún ausente en el caso de las segundas. La interpretación por lógica precede a nuestras (nociones de) clases de cosas. La ontología es una sistematización de la interpretación.

4.7.7 La metáfora y la interpretación narrativa son las bases de nuestro lenguaje.

4.7.8 Sin una teoría de los tipos, la narrativa es imposible. Sin ella, inevitablemente tomamos la dirección equivocada. Los (tipos de) cosas son así más fundamentales que las interpretaciones narrativas.

4.7.9 Exigir significados fijos para palabras como la *Guerra Fría* o *manierismo* equivaldría a requerir que se detuviera el debate histórico. El escrito histórico no

supone sino que genera definiciones.

4.7.10 Nociones como la *Guerra Fría,* al ser conjuntos de declaraciones, son por lógica distintas de los conceptos teóricos.

4.8 La explicación causal —por ejemplo, a lo largo de la línea del *modelo de ley aclaratorio* (MLA)— tiene su función exclusivamente en el ámbito de la investigación histórica (y en el de los componentes de la narración histórica): no deberíamos pedir las causas de la Guerra Fría puesto que este término se refiere a una interpretación narrativa. No tiene sentido indagar la causa de una interpretación histórica. Cualquiera que pida la causa de la Guerra Fría pide en realidad una interpretación férrea de los hechos que sucedieron entre 1944 y principios de la década de 1990, y no un vínculo causal entre dos conjuntos separados de acontecimientos.

5 Las declaraciones de una narración histórica siempre tienen una función *doble: 1)* describir el pasado, y *2)* definir o individualizar una interpretación narrativa específica del pasado.

5.1 Lógicamente, tanto las narraciones históricas como las metáforas consisten sólo en dos operaciones: *1)* descripción, e *2)* individualización de un punto de vista (metafórico). La narración histórica es una metáfora sustentada.

5.1.1 La metáfora muestra de lo que trata la expresión metafórica en términos de otra cosa (p. ej., "Juan es un puerco"); de forma parecida, la narración histórica muestra el pasado en términos de lo que no es el pasado (p. ej., una interpretación narrativa) (véase 4.1).

5.1.2 Gracias a su autonomía respecto de la realidad histórica —en la narración histórica la relación entre lenguaje y realidad se desestabiliza constantemente—, la narración histórica, como la metáfora, es el lugar de nacimiento de un nuevo significado. El significado literal aceptado necesita una relación fija entre lenguaje y realidad.

5.2 La discrepancia entre el significado (literal) de las declaraciones individuales de una narración histórica —si se toma por separado— y el significado (metafórico) de la narración histórica —si se toma en su totalidad— es el *alcance* de la narración histórica. Esto demuestra la diferencia entre la crónica (que corresponde a la declaración separada) y la narración histórica (que corresponde a la totalidad de las declaraciones de una narración). Un conjunto de declaraciones arbitrariamente revueltas no tiene alcance.

5.2.1 Una narración histórica es una narración histórica sólo en la medida en que el significado (metafórico) de la narración histórica en su totalidad trascienda el significado (literal) de la suma de sus declaraciones individuales. Por tanto, ser una narración histórica es cuestión de grado.

5.2.2 La narración histórica se parece a una terraza: tras subir la escalera de sus declaraciones individuales, se contempla un área que excede por mucho aquella sobre la cual se construyó la escalera.

5.2.3 La capacidad del historiador para desarrollar un alcance narrativo (metafórico) es la herramienta más formidable de su arsenal intelectual.

5.3 La mejor narración histórica es la narración histórica más metafórica, la narración histórica con el mayor alcance. Es, asimismo, la narración histórica más "arriesgada" o la más "valiente". En contraste, la no narrativa debe preferir una narración histórica sin significado y sin organización interna.

5.3.1 El alcance narrativo de una narración histórica no se establece al considerar sólo *esa* narración histórica. El alcance narrativo sólo resulta cuando se comparan las interpretaciones narrativas con sus interpretaciones rivales. Si sólo tenemos *una* interpretación narrativa de algún tema histórico, *no* tendremos interpretación.

5.3.2 Por tanto, la idea histórica nace sólo en el espacio *entre* interpretaciones narrativas rivales y no puede identificarse con ningún (conjunto de) interpretaciones específico.

5.3.3 El *conocimiento cognoscitivo* debe identificarse con los medios lingüísticos con que se expresa (declaraciones singulares, declaraciones generales, teorías, etc.); la *idea histórica* reside en el espacio narrativo vacío entre las interpretaciones narrativas (es esterescópica, por decirlo así).

5.3.4 La idea histórica está formada en y por la controversia historiográfica y no por las fases individuales de la controversia historiográfica, y por ende tampoco por las interpretaciones narrativas individuales aisladas de las demás.

5.3.5 En última instancia, el debate historiográfico no pretende generar consensos, sino la proliferación de tesis interpretativas. El propósito de la historiografía *no* es la transformación de las cosas narrativas en cosas reales (o en sus conceptos tipo) (véase 4.7.5). Al contrario, intenta producir la disolución de lo que parece conocido e indubitable. Su objetivo no es la reducción de lo desconocido a lo conocido, sino el extrañamiento de lo que parece conocido.

5.3.6 Este énfasis en el desacuerdo y en la controversia historiográfica nos exige que rechacemos la noción de un sujeto consciente trascendental e intercambiable cartesiano o kantiano. Es preferible la visión aristotélica. Para Aristóteles, la experiencia y el conocimiento *son* la interacción entre nosotros y el mundo, y no una abstracción de él determinada mediante un esquema trascendentalista y formal. De igual modo, la interpretación histórica surge a partir de la interacción de las interpretaciones y no debe atribuirse a un individuo concreto o a un sujeto transhistórico trascendental.

5.4 El alcance narrativo es lógicamente independiente del reino de los valores; por tanto, la narración histórica no necesita estar libre de valores para tener un alcance mayor; es decir, con el fin de ser objetiva (por ejemplo, la noción del Estado totalitario que propusieron K. Popper, J. L. Talmon, H. Arendt y otros estudiosos no estaba libre de valores, sino que tenía un alcance muy grande).

5.4.1 El historiador es el "forastero" profesional: la brecha entre él y la realidad histórica, que siempre intenta cruzar, es idéntica a la brecha entre el individuo y la sociedad, que intentan cruzar la ética y la filosofía política. La dimensión

ética debe, por tanto, ser ubicua en la historiografía. La historiografía moderna se basa en una decisión política.

5.4.2 La metáfora y la narración son el *trait d'union* entre el *es* y lo que *debe ser;* el *es* de las declaraciones constativas de una interpretación histórica puede sugerir lo que *debe* hacerse.

5.5 El predicado de Leibniz en el principio de noción es el teorema crucial de la lógica de la interpretación histórica. Todas las declaraciones acerca de una narración histórica son *analíticamente* verdaderas o falsas.

5.5.1 La visión de moda de que las variables de cuantificación tomarán el lugar del mandato subyugado en las declaraciones (Russell, Quine) es incorrecta para las declaraciones narrativas (p. ej., las declaraciones sobre las narraciones históricas). El mandato subyugado en las declaraciones narrativas no es susceptible de tener voz, ni de dársela, precisamente porque tan sólo "recopila" las declaraciones que contiene una narración histórica.

5.5.2 Las interpretaciones narrativas tienen una fuerza explicativa, puesto que la descripción de las situaciones históricas puede derivarse analíticamente de ellas.

5.6 No hay lugar para el escepticismo histórico. Vemos la racionalidad de por qué los historiadores en determinada etapa del debate histórico prefieren una visión del pasado a otra. El escepticismo sólo se da si no se está conforme con la racionalidad del debate histórico y se necesitan *bases* absolutas. Sin embargo, en la práctica, este requerimiento nunca es más que una exhortación a los historiadores a realizar su trabajo con cuidado y a conciencia.

6. Las raíces de la historicidad son más profundas de lo que sugiere la historiografía moderna o la filosofía (de la historia) actual.

6.1 La noción del yo es una interpretación histórica, narrativa: la interpretación narrativa que suponen *todas* las demás interpretaciones históricas. Éste es el meollo de la verdad en la hermenéutica anglosajona.

6.1.1 En consecuencia, el hecho de que las interpretaciones narrativas desempeñen ya un papel en el ámbito de la vida del individuo humano nunca puede ser un argumento en favor de una cierta variante de realismo narrativo (p. ej, la visión de que el conocimiento histórico deba modelarse según nuestras experiencias de la realidad diaria). Sucede al contrario: la narrativa interpretativa ya invadió nuestra realidad diaria.

6.1.2 Los conceptos de (los tipos de) cosas individuales dependen lógicamente de las interpretaciones narrativas (identidad). Por tanto: la identidad precede a la individualidad, no al contrario, como sugiere el positivismo (véase 4.7.5).

* Estas tesis resumen las opiniones que expuse en *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983.

II. EL DILEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ANGLOSAJONA CONTEMPORÁNEA

MI TESIS en este ensayo será que la filosofía de la historia anglosajona contemporánea se enfrenta a un dilema y que el futuro de la filosofía de la historia depende de la elección que se tome en última instancia. Evité deliberadamente la palabra *crisis* y empleé *dilema*, pues las dos posturas alternas en este dilema no comparten un pasado común de la forma en que se sugiere con el término *crisis*. En vez de esto, dos diferentes formas de filosofía de la historia, cada una con un antepasado intelectual propio, se oponen entre sí, mientras que tienen muy poco en común. Por tanto, la elección se dará entre dos distintos senderos, más que entre dos bifurcaciones del mismo sendero que todos hayamos seguido hasta ahora.

Los dos lados del dilema pueden describirse de diversas maneras. Podría hablarse tan sólo de una nueva filosofía de la historia en contra de una filosofía de la historia tradicional, o de una filosofía de la historia interpretativa en contra de una descriptiva, o de una filosofía de la historia sintética contra una analítica, o de una filosofía de la historia lingüística contra una crítica o, como lo hace Hans Kellner,[1] de una filosofía de la historia posmoderna en contra de una moderna. Todas estas etiquetas tienen sus ventajas y desventajas, y todas captan algo de verdad. No obstante, por razones que serán evidentes en el curso de mi exposición, prefiero los términos *filosofía de la historia narrativista* contra *filosofía de la historia epistemológica.*

La filosofía de la historia epistemológica siempre ha tenido que ver con los criterios de la verdad y la validez de las descripciones y explicaciones históricas; ha intentado responder la pregunta epistemológica respecto de las condiciones con las cuales nos justificamos para creer como ciertas las declaraciones de los historiadores acerca del pasado (sea singular o general). Por otro lado, la filosofía de la historia narrativista se concentra en la naturaleza de los instrumentos lingüísticos que desarrollan los historiadores para avanzar en nuestra comprensión del pasado. La filosofía de la historia epistemológica se interesa en la *relación* entre las declaraciones históricas y de lo que tratan; la filosofía de la historia narrativista tiende a permanecer en el campo del lenguaje histórico. No debe interpretarse esta situación de modo que la filosofía de la historia epistemológica resulte "realista", y la filosofía de la historia narrativista, "idealista"; uno de los objetivos principales de la filosofía de la historia narrativista es, de hecho, determinar la distinción entre el lenguaje del historiador y lo que trata, que es lo que implica la antítesis de realismo contra idealismo. Esto puede explicar cuán distintas son

en realidad ambas tradiciones y por qué no son mutuamente reductibles. Por último, me apresuro a añadir que gran parte, si no la mayoría, de la historiografía no tiene la naturaleza de relatar una historia; en consecuencia, deben evitarse todas las asociaciones con el acto de relatar un cuento, a que podría dar origen el término *narrativista.* La narración debe asociarse más bien a la interpretación (histórica).

En la primera sección de esta introducción, describiré la tradición epistemológica; en la siguiente, la narrativista; y en la última espero responder la pregunta de cuáles temas rendirán un estudio fructífero en el futuro si se prefiere el enfoque narrativista respecto de su más añoso rival.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EPISTEMOLÓGICA

La filosofía de la historia epistemológica tiene cuatro fuentes. Surgió *1)* del rechazo del historismo alemán, *2)* del rechazo de las filosofías de la historia especulativas, *3)* del intento de ofrecer una reconstrucción satisfactoria de la explicación histórica, con base en las premisas del *modelo de ley aclaratorio* (MLA), y *4)* de distintas formas de la hermenéutica collingwoodiana. La naturaleza epistemológica de estos cuatro pilares de la filosofía de la historia anglosajona tradicional será obvia para cualquiera. Se rechazó al historismo y a los sistemas especulativos porque se pensó que no satisfacían los criterios epistemológicos del conocimiento histórico. Por otro lado, el MLA y la hermenéutica collingwoodiana intentaron descubrir la naturaleza de esos criterios epistemológicos. En el resto de esta sección analizaré cada uno de estos cuatro componentes de la tradición epistemológica y completaré el panorama con una evaluación de sus fortalezas y debilidades.

Excepto por *Las presuposiciones de la historia crítica* (1874), de F. H. Bradley,[2] puede afirmarse que la filosofía de la historia anglosajona como la conocemos hoy comienza con *El problema del conocimiento histórico* (1938), de M. Mendelbaum. En esta obra, Mendelbaum incluso se apropia de los avances de Collingwood, aunque éste, por supuesto, efectuó un gran trabajo en este campo desde la década de 1920. A menudo se pasa por alto la importancia de la primera obra de Mendelbaum. Es probable que las conclusiones a las que llegó ahí Mendelbaum dejaran huellas indelebles en la tradición epistemológica. Cuando Mendelbaum escribió su libro, el historismo alemán había caído en lo que se conoce como "crisis del historismo".[3] Con su dicho famoso pero por lo general malinterpretado de que la tarea del historiador "no es juzgar el pasado ni dar lecciones sobre el futuro, sino sólo mostrar cómo fue el pasado en realidad", Ranke exhortó a los historiadores a considerar el pasado sólo desde la perspectiva del pasado en sí. Del interdicto de Ranke se infirió erróneamente un relativismo ético que confundía la

popularidad (temporal) de normas éticas con su aplicabilidad (independiente del tiempo). Así, cuando Mendelbaum se encontró con el historismo alemán en su estado de autodestrucción, la imagen que describió, de manera no sorprendente, contribuyó a que los filósofos anglosajones no se interesaran en él. El historismo se convirtió en sinónimo de respuesta oscura y deficiente frente a los desafíos del relativismo ético.

El resultado neto fue que la flosofía de la historia anglosajona desde el principio se aisló a sí misma de siglo y medio de pensamiento profundo y penetrante acerca de la escritura de la historia. Esto es más lamentable aún porque el historismo fue no sólo el origen de una parte considerable de toda la historiografía que se produjo desde el comienzo del siglo XX, sino también porque contaba con una conciencia de la práctica de la historia que de manera tan notoria se echa de menos en la filosofía de la historia anglosajona. Debido a la desorientacion intelectual en Alemania tras el periodo de Hitler, los filósofos e historiadores alemanes —con pocas excepciones, como J. Rüsen, T. Nipperdey o H. Lübbe—[4] sintieron poca inclinación a formular una defensa moderna y segura del historismo. El libro de Georg Igger —tan erudito y bien informado— codificó la *opinio communis* de que el historismo había sido una fase deplorable de la filosofía de la historia que ahora por fortuna pertenecía al mismo pasado que siempre estudió de manera tan peligrosa y equivocada.[5]

Es característico de su rechazo casi despreciativo del historismo alemán que los filósofos de la historia anglosajones —de otra manera tan sensibles a la menor distinción terminológica— nunca se hayan molestado en aclarar la distinción entre historismo y lo que Popper denominó *historicismo.*[6] Hay un cuento extraño acerca del rechazo de Popper del historicismo. Es obvio que él estaba al tanto de lo que Walsh definiría pocos años después como *filosofías de la historia especulativas.*[7] Lo que Popper criticó fue sobre todo la pretensión de *algunas* filosofías especulativas de predecir el futuro al extrapolar del pasado al futuro de una manera u otra. Puesto que los historiadores por lo general se interesan en el pasado y no en el futuro, la crítica de Popper no logró presentar las filosofías especulativas como una forma ilegítima de lo que los historiadores intentan hacer legítimamente. No sólo la pretensión de los historiadores de que ellos podían interpretar el pasado de una mejor manera sobrevivió a la acometida de Popper relativamente ilesa, sino que B. T. Wilkins incluso demostró en su detallado análisis del último capítulo de *La sociedad abierta y sus enemigos,* de Popper, que éste en realidad creía que los sistemas especulativos operaban en la historiografía como "teorías reflectoras" y que eran, por tanto, indispensables para toda interpretación histórica.[8] Fain y Munz desarrollaron esta idea con vigor y perspicacia.

Otra estrategia en el ataque a los sistemas especulativos ha sido acusarlos de metafísicos. Los sistemas especulativos, se argumentó, no pueden probarse de la manera como se prueban las interpretaciones históricas "comunes" del pasado. La pretensión de

Marx de que toda historia es la historia de la lucha de clases es tan incomprobable como su contraparte igualmente metafísica de que toda historia es la historia de la cooperación de clases. Sin embargo, se puede estar de acuerdo con Walsh en que tanto los sistemas especulativos como la historiografía "común" intentan definir "la esencia" de una parte del pasado y, por tanto, no pueden distinguirse entre sí mediante criterios que diferencien entre las pretensiones metafísicas de conocimiento y las verificables.[9] Una vez más, a pesar de que los filósofos trataron de rechazar los sistemas especulativos, fueron incapaces de argumentar de manera concluyente contra ellos.

No es sorprendente entonces que el fracaso en desacreditar los sistemas especulativos constituyera en realidad una de los primeras rupturas en la filosofía de la historia epistemológica. Ya en 1972 —cuando el MLA aún reinaba supremo en la filosofía de la historia anglosajona— Fain atacó de manera ingeniosa la noción humeana de la causalidad subyacente en la mayoría de los argumentos en favor del MLA.[10] Señalaba que, al contrario de la teoría de Hume sobre la causalidad, en la historiografía, la relación entre lo que se llamó *causa* y lo que se llamó su *consecuencia* no es externa, sino interna. Aparte de las condiciones puramente formales, la historia también tiene sus requerimientos materiales respecto de lo que se considera una causa. Algo que se ajuste al MLA a menudo no es considerado por los historiadores una causa aceptable. De acuerdo con Fain, los sistemas especulativos definen estos requerimientos materiales. Identifican en el pasado histórico varias capas de acontecimientos y fenómenos históricos con la misma naturaleza ontológica, y el tener la misma naturaleza ontológica hace que los acontecimientos se relacionen de manera causal. Sin embargo, no es claro en el libro de Fain si la directriz que marcan los sistemas especulativos en nuestro viaje por el pasado deba verse como una adición al modelo causal de Hume o como su reemplazo. En una obra muy amena, Munz desarrolló ideas muy parecidas a las de Fain, aunque se esforzó muy explícitamente en reconciliar la filosofía especulativa con el MLA.[11] El debate dio por resultado que viéramos los sistemas especulativos igual que las relaciones sexuales extramaritales: muchos las tienen, se supone que son tan naturales como emocionantes, pero de todos modos no se ajustan a las reglas adecuadas.

Sin embargo, éste no es el problema central. En el debate sobre la filosofía de la historia epistemológica siempre ha dominado la controversia entre los seguidores del MLA y los del legado de Collingwood. A lo largo de mi exposición, se hará evidente que, a pesar de las apariencias, ambas partes tienen más en común que lo que las separa. Es irónico que el origen del debate, así como su justificación, se encuentre fuera de la propia filosofía de la historia. Esto se aclarará si pensamos en una lista de disciplinas académicas ordenada de acuerdo con la facilidad con que se ajusten al modelo científico positivista (empleo aquí el término *positivista* en un sentido general, no técnico). A la cabeza de la lista encontraremos la física (teórica), después la química, biología, geología y las

ciencias sociales (empezando con economía), y por último, al final de la lista, vendría la historia. Los antecedentes generales del debate entre los defensores del MLA y los collingwoodianos han sido siempre la cuestión de si había un punto —desde una perspectiva metodológica—, conforme se descendiera en la lista, en el que las cosas en realidad se diferenciaran. En otras palabras, no era la historiografía *per se* sino la tesis de la unidad de la ciencia lo que era el problema real en el debate. Como cabría esperar, los filósofos de inclinación positivista que aceptaron esta tesis encontraron en la historia un desafío maravilloso a su ingenuidad. Se creía que si la naturaleza científica de la historiografía pudiera incluso demostrarse (al declarar una variante del MLA o alguna otra válida para la historiografía), se justificaría la pretensión positivista respecto de la unidad de toda la investigación científica y racional. En consecuencia, una gran cantidad de filósofos, la mayoría interesados en la historia no tanto por ella misma sino por su calidad de área peculiar y periférica, se abalanzaron sobre el problema de la explicación histórica en un intento de adaptarla a los requerimientos del MLA.

De manera muy extraña, incluso desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia positivista, se eligió el campo de batalla de la controversia de una manera tal que la importancia filosófica del debate nunca sería más que marginal. Los filósofos de la ciencia, fueran neopositivistas, seguidores de Popper, de Kuhn o de cualquier otra denominación filosófica que se imagine, nunca se interesaron en una explicación en sí sino en una formación de teoría y concepto. No obstante, durante el debate del MLA casi nunca se cuestionó, si acaso se hizo, si estar de acuerdo con el MLA sería por sí solo suficiente para elevar la historia al estatus de ciencia; tampoco se cuestionó si se encontraría en la historiografía algo análogo a la formación de teoría y concepto. Responder la última pregunta habría adelantado el nacimiento de la tradición narrativista en la filosofía de la historia unos veinte años. Sin duda, el hecho de que la controversia entre quienes proponían el MLA y los collingwoodianos se centrara de manera natural en el problema no muy ilustrativo de la existencia de leyes aclaratorias impidió un "despegue" más oportuno del enfoque narrativista.

No obstante, el debate del MLA bien ha valido la pena, aunque sea sólo porque su aparente falta de resolución hizo que los filósofos de la historia cobraran conciencia de varias características insospechadas de la historiografía. Hubo incluso resultados positivos. En el momento del debate —y esto con seguridad no fue coincidencia—, tanto historiadores como filósofos de la historia[12] defendieron un acercamiento entre la historia y las ciencias sociales. Algunas sugerencias del tipo de las de Joynt y Rescher[13] de que la historia debía verse como una clase de ciencia aplicada y el historiador como un "consumidor" antes que como un "productor" de leyes sociocientíficas colocaron al MLA en una posición óptima para mediar entre la historia y las ciencias sociales. El famoso artículo de Conrad y Meyer de 1957 sobre la relación entre la teoría económica y la

historia económica[14] —al que por lo general se le atribuye haber impulsado la nueva historia económica— es una ilustración sorprendente de lo fructífero del MLA para la práctica histórica real. Tanto el análisis a contracorriente como la construcción de modelos de la historia económica prevén con claridad alguna forma de MLA.[15]

Dentro de la tradición epistemólogica, el MLA recibió ataques tanto de "dentro" como de "fuera". Los mismos defensores del MLA reconocieron con rapidez que había poco en la práctica histórica real que se ajustara a los requerimientos del MLA. Más aún, resultó desalentadoramente difícil que produjera una ley histórica que fuera tanto válida como interesante. Para abordar este problema, se desarrollaron diversas variantes estadístico-inductivas del MLA nomotético-deductivo original. Sin embargo, incluso así, las dificultades persistieron. Podría sostenerse que la propuesta de M. Scriven y M. White de reducir la función de las leyes aclaratorias a una mera justificación de la elección del historiador de un acontecimiento específico como una causa, en lugar de aquella de una premisa general en un argumento deductivo, ha sido la estrategia más exitosa en la historia del MLA y sus metamorfosis subsecuentes al refutar la acusación de esquematismo vacío e inaplicabilidad.[16]

No obstante, la mayoría de las objeciones al MLA provinieron de los discípulos que Collingwood obtuvo unos 20 años después de su muerte prematura. De aquí en adelante, cuando me refiera a esta tradición, emplearé el término *hermenéutica analítica,* que sugirió F. Olafson. Cabe aquí una breve digresión terminológica. Es útil distinguir entre una tradición hermenéutica alemana (o continental), de Schleiermacher a Gadamer o Derrida —y más allá—, y la hermenéutica anglosajona, de Collingwood en adelante.[17] El paradigma de la primera es la interpretación de textos (de preferencia bíblicos, jurídicos o literarios), y el de la segunda, la explicación de la acción humana intencional. Debe destacarse que los objetivos de estas dos formas de hermenéutica son muy distintos: la hermenéutica alemana tiende a ver el pasado (es decir, el texto) como algo dado, y nos urge a dar un paso atrás, por así decirlo, con el fin de descubrir su significado; la hermenéutica anglosajona se desplaza en la dirección opuesta, pues nos exhorta a tratar de descubrir datos históricos *nuevos* (es decir, las intenciones tras las acciones humanas). La hermenéutica alemana quiere que elijamos una posición ventajosa fuera o encima del pasado en sí; la hermenéutica anglosajona requiere que penetremos siempre más profundo en el pasado. Es una característica de la hermenéutica alemana —en especial Gadamer—[18] su marcada indiferencia a la llamada *mens auctoris*, mientras que la "hermenéutica analítica" no tiene otro objetivo que reconstruirla. La hermenéutica alemana comparte con la tradición narrativista —lo que se abordará en la siguiente sección— un enfoque sintético al pasado; la hermenéutica anglosajona es abiertamente analítica, lo que quizá justifique la elección de terminología de Olafson. La hermenéutica

alemana o continental ha influido mucho en la crítica literaria actual y, mediante la crítica literaria, hace poco encontró su camino hacia la tradición narrativista dentro de la filosofía de la historia anglosajona.

La naturaleza epistemológica de la hermenéutica analítica es particularmente pronunciada. Como demostraron Van der Dussen en su disertación y Meiland en un admirable librito,[19] la teoría de la recreación de Collingwood fue en su origen una respuesta a la pregunta epistemológica referente a cómo es posible el conocimiento histórico (en pocas palabras, la respuesta se resume como sigue: el conocimiento histórico es posible porque al recrear los pensamientos del agente histórico, esos pensamientos se traen al presente y pueden así investigarse aquí y ahora). Lo mismo aún es cierto de la *explicación de la acción racional,* de Dray, puesto que se supone que este modelo define los criterios epistemológicos que deben satisfacerse antes de estar en posibilidad de decir: "Ya tengo la explicación de por qué *x* hizo *a*".

Aunque la hermenéutica analítica atravesó un periodo difícil en la década de 1950, una serie de monografías sobre Collingwood, que escribieron Donagan, Mink y Rubinoff[20] en la década de 1960, inclinó con rapidez la balanza entre el MLA y la hermenéutica analítica en favor de esta última. La hermenéutica analítica se sometió a diversas transformaciones con el paso del tiempo. La teoría más bien cruda de la recreación de Collingwood dio paso a la explicación racional de Dray, que a su vez se perfeccionaría con la explicación intencional y el llamado "argumento de la conexión lógica" (ACL), que se describirá más adelante. Se analizó con una elaboración siempre creciente la inferencia práctica que reconstruiría el historiador. Sin embargo, la mayoría de los filósofos de la historia en nuestros días coinciden en que un mayor refinamiento del esquema de la inferencia práctica inexorablemente se sujetará a la ley del rendimiento decreciente. Esto quizá explique por qué algunos filósofos de la historia recientemente se han sentido atraídos hacia la *lógica de la pregunta y respuesta*, de Collingwood, hasta ahora sin desarrollar[21] —teoría de la historia de un marcado contextualismo difícilmente conciliable con el proposicionalismo de su anterior teoría de la recreación—.[22]

El debate entre los defensores del MLA y la hermenéutica analítica se vio obstaculizado por la dificultad inesperada de identificar lo que estaba en juego en esta controversia. Una excepción notable fue P. Skagestad, quien, en una obra brillante,[23] tradujo con éxito la polémica (cuyos principales antagonistas eran Popper y Collingwood) en un asunto ontológico. Si el tercer mundo de Popper (con los pensamientos de los actores históricos) debía estratificarse en un nivel-objeto y en un metanivel, era preferible el MLA; si no, era preferible la hermenéutica analítica. Con base en la teoría de las descripciones de Russell, Skagestad optó por la segunda alternativa.[24] Sin embargo, por lo general el problema no se enunció de manera tan clara. Cuando los hermeneutas argumentaron que ellos no aplicaban leyes (puesto que su explicación se basaba

exclusivamente en la determinación de un *hecho,* es decir, lo que *"yo"* habría hecho en ciertas circunstancias históricas) y quienes proponían el MLA respondían que una explicación así suponía siempre una ley aclaratoria (a saber, que *todas* las personas racionales harían lo que creo que yo haría en circunstancias similares), el debate tendió a degenerar en una controversia más bien estéril sobre la prioridad del *contexto de la justificación* contra el *contexto del descubrimiento,* para decirlo con palabras de Reichenbach.[25]

El influyente primer libro de Dray[26] es una ilustración sorprendente de cuán difícil es en apariencia enunciar con claridad la naturaleza del desacuerdo entre el MLA y la hermenéutica analítica. Varios estudiosos han observado que la crítica que Dray esgrime contra el MLA y su defensa de su *explicación de la acción racional* varió por entero su argumento. Fue como si Dray primero tuviera que transformarse en un defensor reacio del MLA antes de ser capaz de criticar el modelo de manera tan eficaz. En un artículo posterior de Dray, es aún más marcada esta misma división.[27] Por supuesto, el resultado neto de este curso de acontecimientos fue que el MLA se encontró en una posición relativamente segura. Sus seguidores podrían decidir dónde se libraría la batalla con sus oponentes y en tanto el modelo no sucumbiera a los desacuerdos entre sus propias huestes, toda la crítica vendría a ser, en la práctica, un refinamiento y no un rechazo del modelo.

En una fase posterior del debate, el argumento de la conexión lógica (ACL) constituyó un mejor punto para la hermenéutica analítica para probar su independencia del MLA. Al atender las sugerencias que formuló Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (como "el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana"),[28] el ACL sustituyó la relación causal entre los motivos y las acciones con una relación lógica. De una sola pincelada, el MLA, con sus leyes aclaratorias causales —y no lógicas—, quedó fuera del campo de la explicación de las acciones humanas. Con el fin de demostrar el ACL, Donagan escribió que si un agente tiene la intención *I* y sabe que la acción *a* puede realizar *I,* y la acción *a* aún no se efectúa, tendremos que concluir que el agente en realidad nunca tuvo la intención *I.* En otras palabras, el que se efectúe la acción pertinente forma parte del significado de tener una intención. Como puede quedar claro a partir de esta interpretación concedidamente imperfecta de la versión de Donagan del ACL, en su formulación inicial el ACL pareció conseguir la unión entre intención y acción casi por un acto de "magia".[29] Los defensores posteriores del ACL trataron de remediar esto. G. H. von Wright sostuvo así que los antecedentes y la consecuencia en una inferencia práctica de la forma (*1) A* intenta producir *p; 2) A* considera que no puede producir *p* a menos que haga *a; 3)* por tanto, *A* decide hacer *a*)[30] son analíticos, puesto que es imposible verificar la consecuencia sin verificar los antecedentes, y viceversa. Rex

Martin, en su *Historical Explanation,* expuso de manera convincente las deficiencias del argumento de Von Wright.[31] El libro de Martin, hasta ahora insuperado en el desarrollo de las posibilidades inherentes a la hermenéutica analítica, no ha recibido a la fecha la atención que merece.[32] La tesis de Martin fue que el ACL no es una regla lógica, sino normativa, como la de que cada acontecimiento tiene su causa. La función de tales reglas es hacer posible epistemológicamente cierta clase de investigación.

Sin embargo, se puede preguntar si todo esto en realidad importa. Si las acciones humanas se explican por medio de leyes aclaratorias, del ACL, de una regla normativa o de la regla general de que toda la gente racional tiene la disposición de actuar racionalmente, se requiere una regla *general* en todos los casos. Por tanto, no hay razón para que nos impresione tanto la desviación del MLA, como lo proponen el ACL y demás. Por supuesto, es bueno que el ACL haya conciliado la explicación histórica con la condenación wittgensteiniana y ryleana de los "fantasmas en la máquina" causales, pero es difícil que esto haya tenido que ver con el desacuerdo original entre quienes proponían el MLA y quienes proponían la hermenéutica analítica.

Además, estas fases posteriores de la hermenéutica analítica pueden verse incluso como coqueteos abiertos o disfrazados con el MLA. La brecha original entre Collingwood y Hempel es mucho más amplia que la posterior entre Von Wright o Martin y Scriven, o, por ejemplo, entre Murphey y otros defensores más recientes del MLA. La situación actual del debate debe considerarse un movimiento hacia una convergencia o síntesis del MLA y la hermenéutica analítica más que la victoria de la segunda sobre el primero. Por ejemplo, en la versión de Von Wright del ACL, el muro divisorio entre los dos se adelgazó en la misma medida en que sucedió con la dudosa irreductibilidad de las descripciones intencionales de las acciones humanas respecto de las descripciones causalistas o fisicalistas de ellos. Cuando Von Wright analiza el suceso de que alguien llama al timbre de una puerta, este componente intencionalista, supuestamente "irreductible" en una descripción intencional de este suceso, es tan forzado y debatible que es posible sentir incluso que este pequeño muro divisorio ya se colapsó.

El libro de Martin constituye un ejemplo aún más ilustrativo de la convergencia del MLA y la hermenéutica analítica. Divide los antecedentes de la inferencia práctica en varias premisas separadas, *grosso modo: 1)* el agente se encuentra en la situación *S,* en la que desea generar algún cambio; *2)* se presentan ciertas opciones para tal fin; *3)* al agente le parece que la realización de la intencón *I* es la mejor opción; *4)* el agente cree que al hacer *a* realizará *I;* y *5)* el agente no tiene intenciones conflictivas y es físicamente capaz de efectuar *a.*[33] En primer lugar, debe observarse que, en contraste con definiciones anteriores de la inferencia práctica, Martin está en posibilidad de explicar, gracias a las premisas 1, 2 y 3, por qué *S* da origen a la intención *I* en la mente del agente. De este modo, evita ese círculo vicioso entre intención y acción que redujo la tendencia a recurrir

a las intenciones en todas las definiciones previas a una función que recuerda el engrane de la máquina que se mueve sin que impulse ninguna otra cosa, de Wittgenstein. En segundo lugar, esta elaboración del esquema de la inferencia práctica permite a Martin reclamar un nuevo papel y estatus para el MLA; así, será tarea de las leyes aclaratorias conectar las premisas de los antecedentes. Pensemos por ejemplo en César tras su conquista de las Galias. Es posible concebir una ley general con el efecto de que los generales en situaciones similares —es decir, cuando se vean enfrentados a incursiones por parte del país vecino— consideren formas alternas de cambiar esta situación insatisfactoria (se vinculan así las premisas 1 y 2), otra que declare que los generales por lo común decidirán que deben detenerse estas incursiones (vínculo entre 2 y 3) y una más que afirme que los generales usualmente concluyen que efectuar una invasión al país vecino es la mejor solución (vínculo entre 3 y 4), y así sucesivamente. De este modo, la hermenéutica analítica absorbió al MLA.

Podemos establecer que el debate entre los defensores del MLA y los hermeneutas analíticos se ha dirigido siempre hacia la síntesis más que a la perpetuación del desacuerdo. Con la ventaja del punto de vista de la actualidad, es mejor hablar de una "coexistencia pacífica" entre los dos enfoques que de una guerra abierta entre ellos. Por tanto, en la fase actual del debate en la filosofía de la historia, serán las similitudes, más que las diferencias, entre el MLA y la hermenéutica analítica las que nos afectarán. Los cinco puntos siguientes resumen estas similitudes. Al verlos en conjunto, definen las suposiciones más generales de la filosofía de la historia epistemológica.

Primero, tanto el MLA como la hermenéutica analítica fueron relativamente insensibles ante los problemas de la práctica historiográfica real. Más allá de la nueva historia económica, los historiadores no tenían muchas razones para interesarse en las leyes aclaratorias (o su aplicación), y la explicación de las acciones de los agentes históricos individuales que estudió la hermenéutica analítica es sólo una parte insignificante —y por cierto no la más interesante— de la tarea del historiador. De hecho, los partidarios tanto del MLA como de la hermenéutica analítica abordaron la historiografía desde un ángulo ajeno a la historiografía misma. La teoría del MLA se lee como una conferencia sobre ciencia o lógica aplicada, y la hermenéutica analítica como el capítulo de un libro sobre la filosofía de la acción.

Segundo, ambos se interesan principal pero no exclusivamente en la explicación histórica. El universo del historiador, a través de las miradas de ambos, se parece mucho a un pedazo de papel en blanco salpicado con gran cantidad de puntitos, mientras que la tarea explicatoria del historiador es unir estos puntos entre sí de la mejor manera que pueda. Sin embargo, ahora se ha perdido de vista que la tarea del historiador es en esencia interpretativa; es decir, descubrir un *patrón* en los puntos. Precisamente a causa de su preocupación epistemológica de atar el lenguaje del historiador lo más

cercanamente posible al pasado en sí, la filosofía de la historia nunca fue capaz de desplegar sus alas y convertirse en una filosofía de interpretación histórica.

En consecuencia, tanto el MLA como la hermenéutica analítica centraron su atención en los detalles y no en la totalidad de los estudios históricos. El historiador tiene que establecer y explicar hechos individuales y, por tanto, se le concibió en esencia como una suerte de detective, como apuntó Collingwood.[34] Quizá por la experiencia de Collingwood como arqueólogo (ciertamente no fue un historiador en el sentido estricto del término) se explique su preocupación por el problema de por qué la gente hizo, actuó o pensó determinadas cosas en el pasado; y es sin duda cierto que su teoría de la recreación se ajusta bien al problema de cómo estudiar los artefactos a partir de un pasado remoto que no dejó ninguna tradición escrita.

Sin embargo, cualquier persona familiarizada aunque sea de modo superficial con la historiografía reconocerá que la explicación y descripción de hechos históricos individuales constituyen sólo una parte muy menor de lo que hacen los historiadores. Admiramos a grandes historiadores como Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Huizinga, Meinecke o Braudel no por la exactitud de sus descripciones y explicaciones de situaciones históricas, sino por las interpretaciones panorámicas que ofrecen de grandes porciones del pasado. De cualquier manera que se trate de vencer las limitaciones del MLA y de la hermenéutica analítica, el alcance de la filosofía de la historia epistemológica invariablemente será demasiado estrecho para dar razón de tales interpretaciones narrativas del pasado.

Tercero, en sus dos manifestaciones, la tradición epistemológica demuestra una falta de sentido histórico asombrosa para una filosofía de la historia. Parece aceptar, sea de modo tácito o explícito, la famosa declaración de Hume "de que existe una gran uniformidad en las acciones de los hombres, en todas las naciones y épocas, y de que la naturaleza humana permanece igual respecto de sus principios y operaciones".[35] Esta insensibilidad frente al cambio histórico se manifiesta en el MLA en la generalidad de las leyes aclaratorias que emplea, mientras que la hermenéutica analítica por necesidad supone una similitud entre el pensamiento del historiador y el pensamiento y la acción del agente histórico que estudia el historiador.

Cuarto, en ninguna de sus formas —sea el modelo de ley aclaratoria o la hermenéutica collingwoodiana— la filosofía de la historia epistemológica ha realizado su esperanza de cubrir la brecha entre el lenguaje del historiador y la realidad histórica. El MLA fracasó aquí porque, por diversas razones, la *explanans* y el *explanandum* nunca se correspondieron de manera satisfactoria. Es verdad que Danto hizo mucho para acortar la brecha entre ambos al señalar que siempre explicamos los acontecimientos mediante una descripción determinada de ellos, y que una de las tareas más fascinantes del historiador es por tanto describir el pasado de una manera tal que nos sea posible integrar

esas descripciones a la maquinaria de las leyes aclaratorias que tenemos a nuestra disposición. No obstante, incluso Danto tuvo que admitir que fuera cual fuere el éxito que el historiador pudiera lograr a este respecto, siempre permanecerá una distancia considerable entre el pasado, en toda su complejidad, y el lenguaje explicativo.[36]

También puede elaborarse una crítica similar a la hermenéutica analítica, pero esta clase de crítica es, con mucho, más interesante. Se ha acusado a la hermenéutica analítica de no ser capaz de justificar aquellos aspectos del pasado que no pueden reducirse a las intenciones (conscientes o inconscientes) de los agentes humanos individuales. Tomemos por ejemplo la quiebra del mercado de valores de 1929. Puesto que nadie tenía la intención de perder su dinero, no puede explicarse la quiebra en términos de las intenciones de los especuladores que participaron. La mayoría de los partidarios de la hermenéutica analítica aceptan esta grave limitación de su teoría con cierta ecuanimidad.[37] Por tanto, Von Wright es una excepción cuando procura refutar la crítica de que la hermenéutica analítica es inútil cuando se trata de las consecuencias no deseadas de la acción humana intencional. Recurre como ejemplo al origen de la primera Guerra Mundial. De acuerdo con Von Wright, cada decisión que tomaron los gobiernos serbio, austriaco, alemán o ruso fue la reacción a una decisión previa, y puede explicarse por medio de explicaciones intencionales que toman en cuenta la situación diplomática que resultó tras cada decisión previa. De esta manera, no queda nada que dé sustento a la tesis de las consecuencias no deseadas de la acción intencional.[38] El argumento de Von Wright se replica como sigue. Numérense todas las deliberaciones prácticas sucesivas de los diversos gobiernos que participaron en el estallamiento del conflicto: $P_1 \ldots P_n$. ¿Cuál fue la causa, entonces, de que estallara la guerra? Los historiadores casi nunca dirán que P_n es el candidato más probable; preferirán afirmar que cada paso de la serie $P_1 \ldots P_n$ contribuyó a que la guerra comenzara y que, por tanto, formó parte de la causa. En consecuencia, P_p, por ejemplo, fue parte de la causa, aunque esta deliberación práctica no haya tenido la intención de producir la guerra. El lenguaje de las consecuencias no deseadas de la acción humana intencional parece ser parte esencial del lenguaje del historiador.

Es necesario destacar lo siguiente: Von Wright estuvo en lo correcto en la medida en que su argumento demostró que sólo *la gente* y no *fuerzas sobrehumanas* hacen la historia, pero se equivocó al inferir de esto que el potencial explicativo del historiador se agotaba al apelar a la acción humana intencional. El *lenguaje* de la historia permite al historiador ver el pasado desde una perspectiva distinta de la propia de los agentes históricos, y es únicamente este cambio de perspectiva lo que da origen a la tesis de las consecuencias no deseadas de la acción humana intencional. Por tanto, esta tesis no es una declaración ontológica (el pasado contiene tanto acciones intencionales *como* sus consecuencias no deseadas), sino que es una tesis que se refiere a la autonomía del

lenguaje del historiador respecto de las acciones intencionales de los agentes históricos. Tan pronto se conceda que el historiador no está comprometido con el punto de vista del agente, podrá emplearse y se empleará el lenguaje de las consecuencias no deseadas.[39] En otras palabras, el sueño epistemológico de un paralelismo completo entre el lenguaje del historiador (explicaciones intencionales) y lo que se vio como el pasado real (las deliberaciones prácticas de los agentes históricos) embrujó a la hermenéutica analítica, y este sueño pareció tan real que encegueció por completo a los filósofos de la historia frente a las realidades de la escritura de la historia. Sin embargo, a menudo se muestra o interpreta la historia en términos de lo que no tiene una contraparte demostrable en el pasado real en sí. Por ende, ni el MLA ni la hermenéutica analítica lograron el objetivo epistemológico de atar el lenguaje al mundo, de las palabras a las cosas. El MLA fracasó porque la *realidad* histórica resultó demasiado compleja, y la hermenéutica analítica fracasó por su incapacidad de dar cuenta de las complejidades del *lenguaje* del historiador. Obviamente, el fracaso de la hermenéutica analítica es más grave que el del MLA. Éste al menos puede transformarse en un programa para la investigación histórica futura, mientras que el fracaso de la hermenéutica analítica es no poder explicar lo que los historiadores han hecho ya durante varios siglos.

Quinto, tenemos la naturaleza epistemológica tanto del MLA como de la hermenéutica analítica. Descubrimos aquí una suposición tan ubicuamente presente, en apariencia tan obvia e inocua, que apenas se le ha puesto atención. De acuerdo con esta suposición, podemos y debemos distinguir con claridad en todos los casos los tres niveles siguientes: *1)* el del pasado en sí, *2)* el del lenguaje histórico con que hablamos sobre el pasado, y *3)* el de la reflexión filosófica en la manera en que los historiadores obtuvieron sus conclusiones y cómo éstas se justifican formalmente. El lenguaje histórico es, en una metáfora de Rorty, el espejo del pasado, y es la tarea esencialmente epistemológica del filósofo de la historia analizar la forma en que este espejo logra mostrarnos el pasado.

Es cierto que este esquema siempre ha revelado algunas fracturas. Por ejemplo, el molesto problema de las filosofías especulativas pareció desdibujar la distinción entre los niveles 2 y 3. Además, a veces los historiadores se preocupaban por términos como *continuidad,* discontinuidad, orden o caos. Es obvio que los términos mismos pertenecen al nivel 2; sin embargo, es posible preguntarse si son sólo instrumentos conceptuales para organizar nuestro conocimiento del pasado o si también se refieren a aspectos del pasado real. Este problema irresoluble sugirió que la línea que separaba los dos primeros niveles no era tan clara como la filosofía de la historia epistemológica siempre quiso creer. No obstante, estos problemas permanecieron desatendidos —si acaso se reconocían—, como las anomalías de Kuhn que "se dejan de lado para una generación futura con herramientas más desarrolladas".[40] Fue sólo tras la publicación de la *Metahistoria* de Hayden White que estas "anomalías" adquirieron una nueva importancia.

Antes de ubicar el lugar de White en la evolución de la filosofía de la historia anglosajona, valdría la pena retroceder un momento para comparar la filosofía de la historia con los avances en otros campos filosóficos.

La filosofía de la ciencia ha conocido una ortodoxia muy similar a la que acabo de esbozar respecto de la filosofía de la historia. Los filósofos de la ciencia también creyeron que podía trazarse una distinción estricta entre la realidad física en sí, la ciencia y la filosofía de la ciencia, de manera que nada que apareciera en un nivel apareciera también en alguno de los otros dos niveles. Lo que sucedió en la filosofía de la ciencia —gracias a los esfuerzos de Quine, Searle, Davidson, Kuhn y, sobre todo, Rorty— fue que las distinciones entre estos tres niveles se desdibujaron conforme empezó a colarse un fuerte "viento histórico" entre las grietas del esquema epistemológico. Esto es lo que se espera cuando las certidumbres de una antigua ortodoxia aún no se remplazan con unas nuevas, como parece el caso ahora. Al respecto, nuestro actual apuro ofrece un ejemplo impresionante de la fascinante tesis de Nancy Struever de que la historia y un sentido de la historia sólo podrán florecer cuando las certidumbres absolutas (sean filosóficas, teológicas o científicas) caigan en el descrédito.[41] La historia, con su interés en lo "intermedio y relativo",[42] ha sido siempre la archienemiga de las verdades absolutas y los esquemas formales que pretenden justificar estas verdades.

El ataque a la ortodoxia en la filosofía de la ciencia empezó con el rechazo de Quine de la distinción analítica/sintética. No podemos dejar de lado aquí una breve exposición del argumento de Quine, a pesar de lo conocido que pueda ser. Quine vio tres caminos no circulares posibles para definir la analiticidad o la sinonimia: *1)* la sinonimia por definición, *2)* por intercambiabilidad de los términos mediante la cual se afirma una relación de analiticidad (al tener la misma extensión) y *3)* con base en reglas semánticas.[43] El argumento de Quine es, a grandes rasgos, que estas tres definiciones, cada una a su manera, sólo registran el *hecho* de que dos frases se consideren sinónimas, sin explicar o justificar este hecho. Tomemos, por ejemplo, el intento de definir con base en la analiticidad. Quine apunta: "Sin embargo, por lo general una definición así […] es lexicografía pura, que afirma una relación de sinonimia antecedente a la exposición a la mano".[44] Del mismo modo, en los otros dos casos, las declaraciones empíricas de hechos son también la única y máxima base de nuestra intuición respecto de la analiticidad. Por tanto, Quine está en posibilidad de concluir: "Por toda su razonabilidad *a priori,* sencillamente no se ha trazado una línea entre las declaraciones analíticas y las sintéticas. El que pueda hacerse una distinción tal es un dogma no empírico de los empiristas, un artículo de fe metafísico".[45] Se debe añadir otra consideración al argumento de Quine. Un intento de establecer la analiticidad supone un grado en el que

están dados los criterios o definiciones para la analiticidad, y un grado inferior al cual pueden aplicarse estos criterios o definiciones. Sin embargo, es imposible sostener la distinción entre estos grados, puesto que cada intento de definición implica la aparición, en el grado más alto, de declaraciones como "la analiticidad es…", lo que ya presupone nuestra capacidad de reconocer la analiticidad (lo que se supone sólo en el grado inferior).

Esta última consideración puede apoyar un poco más la afirmación de Quine de que, al rechazar la distinción analítico/sintético, la línea que separa la filosofía de la ciencia (el grado más alto o metanivel) y la ciencia (el grado inferior o de objeto) se desdibuja de modo considerable. El filósofo de la ciencia reconstruye el razonamiento científico y se espera que demuestre que el razonamiento científico de R_1 a R_2 sea analítico o correcto en un sentido formal. Así, si se ha de rechazar la distinción analítico/sintético, se desintegra la línea de demarcación entre las declaraciones supuestamente sintéticas del científico y las afirmaciones supuestamente analíticas del filósofo de la ciencia. Abandonar la distinción produce "un oscurecimiento de la supuesta frontera entre la metafísica especulativa y las ciencias naturales";[46] en lugar de esta frontera habrá un área que compartirán el científico y el filósofo de la ciencia, donde pueden comunicarse entre sí con el mismo lenguaje.

Existe otro argumento con el mismo efecto. Es claro que la dimensión analítica corresponde a los aspectos formales del razonamiento científico, mientras que la dimensión sintética corresponde a su contenido. Si Quine no se equivoca, ni el filósofo de la ciencia ni el filósofo de la historia pueden ignorar el contenido de la investigación científica o histórica (la perspectiva ortodoxa deja esto exclusivamente al científico o al historiador). Es interesante que este argumento pueda revertirse. Independientemente de lo ya expuesto, puede demostrar que la dicotomía forma/contenido es también una ilusión. Así, Goodman, quien atacó la distinción analítico/sintético antes incluso que Quine, demostró que lo que se dice (contenido) no puede distinguirse con claridad de la manera en que se dice (forma): "Expresar cosas distintas [contenido] puede considerarse modos distintos [forma] de referirse a algo más amplio que contenga a ambos".[47]

Podemos regresar a los resultados del debate sobre la distinción analítico/sintético con las siguientes palabras de Rorty:

> Sin embargo… Quine ("Two Dogmas of Empiricism") puso en tela de juicio esta distinción, y con ella la idea comúnmente admitida (entre otros por Kant, Husserl y Russell) de que la filosofía era para la ciencia empírica como el estudio de la estructura para el estudio del contenido. Dadas las dudas de Quine (fortalecidas por otras dudas semejantes formuladas en las *Investigaciones* de Wittgenstein) sobre cómo se sabe cuándo estamos respondiendo a la compulsión del "lenguaje" y no a la de la "experiencia", cada vez fue más difícil explicar en qué sentido la filosofía tenía un "ámbito" formal de investigación y, por lo mismo, cómo era posible que sus resultados tuvieran el carácter apodíctico deseado. Estos dos desafíos eran desafíos a la misma idea de una "teoría del conocimiento" y, por tanto, a la filosofía misma, concebida como disciplina que se centra en dicha teoría.[48]

El problema en la elocuente declaración de Rorty es su afirmación de que no siempre seremos capaces de saber con certeza si "estamos respondiendo a la compulsión del 'lenguaje' y no a la de la 'experiencia'". Es más, debe observarse que la afirmación de Rorty tiene una importancia específica para una disciplina no formalizada como la historiografía. Es obvio, en vista del comentario de Goodman citado antes, que en la historiografía es particularmente difícil distinguir entre lo que se dijo y la forma en que se dijo. En consecuencia, la historiografía es *preminentemente* la disciplina en la que "la compulsión del lenguaje" tiende a confundirse con "la compulsión de la experiencia", y donde lo que parece un debate sobre la realidad es *de hecho* un debate sobre el lenguaje que empleamos. Los ejemplos que mencioné al final de la última sección pueden ser sólo la punta del iceberg. Una filosofía de la historia lingüística es, por tanto, de enorme necesidad.

A partir de esta posición ventajosa rortyana estamos en posibilidad de evaluar el interés creciente de la narración histórica en la filosofía de la historia anglosajona reciente. Cuando la filosofía de la historia por fin tomó parte en el giro lingüístico de la filosofía anglosajona, lo hizo con la apariencia de narrativa. De hecho, una de las características más peculiares de la filosofía de la historia anglosajona es que fue muy reacia a desarrollar una filosofía de la historia lingüística. La mayor parte de la filosofía anglosajona ha sido una filosofía del lenguaje desde el ocaso del neopositivismo. Sin embargo, ni el MLA ni la hermenéutica analítica mostraron nunca mucho interés en las características del lenguaje del historiador. Sólo rara vez los filósofos de la historia vieron los conceptos históricos como "la Ilustración" o "Revolución" —a pesar de sus funciones protagónicas en el debate histórico— como temas fructíferos de investigación filosófica seria, y la obra pionera de W. H. Walsh sobre los llamados *conceptos coligatorios* por desgracia no logró socavar las suposiciones estrechamente realistas y positivistas.[49] De hecho, tanto el MLA como la hermenéutica analítica permanecieron siempre muy cerca de los ideales cuasipositivistas; lo que es muy extraño, pues, de todas las disciplinas académicas, la historia es sin duda la menos favorable para un tratamiento positivista. E incluso en la actualidad aún encontramos muchos filósofos de la historia que de manera sorprendente muestran indiferencia tanto respecto de la práctica histórica real como de todos los avances en la filosofía del lenguaje desde, digamos, Wittgenstein. El reciente libro de McCullagh es un ejemplo de esto.[50] A pesar de todos sus méritos, esta obra contiene poco que no se haya dicho en la década de 1940.

Eso no significa que la transición de la filosofía de la historia epistemológica a la filosfía de la historia narrativista haya sucedido de la noche a la mañana. Podría ser útil distinguir tres fases o formas de narrativa. La primera de ellas se ejemplifica en las obras de Gallie y Louch.[51] Esta narrativa puede denominarse psicologística, pues se centra en los mecanismos psicológicos que tiene que echar a andar el historiador en la mente de sus

lectores para que sigan su relato sobre el pasado. Aunque es posible que surjan algunas objeciones respecto del enfoque psicologista,[52] algunas pueden resolverse si se reconstruye esta teoría como una que atiende la función de la retórica en la historiografía. Esto quizá transforme a la filosofía de la historia psicologista, al menos en parte, en una filosofía de la historia puramente lingüística.

En una fase posterior, el MLA fue la fuente de inspiración de la filosofía de la historia narrativista.[53] M. White y A. C. Danto vieron la narrativa histórica como una serie de "argumentos narrativos", para emplear el término de Danto. Es decir, la narración del historiador menciona diversos acontecimientos que pueden interrelacionarse por medio de leyes aclaratorias. White y Danto diferían en cuanto a la naturaleza exacta de esta conexión, pero ambos estaban de acuerdo en que lo que a menudo recibe el nombre de "explicaciones genéticas" nos proporciona el modelo de la narración histórica. La merecida popularidad del libro de Danto contribuyó en gran medida al éxito de esta visión de la narración histórica. En el debate anglosajón sobre la filosofía de la historia, el libro de Danto cumplió con una función en cierta medida comparable con la de la *Suma,* de santo Tomás de Aquino, en la Edad Media. Igual que éste, Danto compendió con éxito la mayoría de lo que ya se había hecho; ambos captaron el espíritu de su época y resolvieron de modo convincente algunos problemas que aún quedaban. Sobre todo, donde Aquino abrió una ventana al futuro con su concepto de razón, Danto, con su interés en la narración histórica, le dio a la modernidad cierta libertad, mientras su insistencia en la función del MLA evitó que esta "manía narrativista" se saliera realmente de control. Tal vez esto explica la entusiasta reacción de los filósofos de la historia ante el análisis de Danto sobre las llamadas "oraciones narrativas",[54] aunque era obvio, como rápidamente señaló Murphey,[55] que era poca la importancia de estas oraciones narrativas para comprender la historiografía. No es la capacidad del historiador de describir el pasado en maneras novedosas —como destacaba Danto—, sino su capacidad de desarrollar nuevas *interpretaciones,* lo que nos hace continuamente ver el pasado bajo una nueva luz. Sin embargo, y más importante, puede demostrarse que ajustarse al MLA no es una condición suficiente ni necesaria para una narración histórica aceptable.[56]

Por último, la hermenéutica analítica nunca se convirtió en el punto de partida del desarrollo de una filosofía de la historia narrativista más o menos bien definida, aunque, hay que conceder, algunos filósofos, como Dray, Carr y en especial Olafson, se han acercado a ello.[57] Me cuesta trabajo explicar esto. Debe de ser que la aversión de la hermenéutica analítica a la perspectiva de las consecuencias no deseadas de la acción intencional resultó un obstáculo insalvable (por supuesto, ausente del MLA). Es ilustrativo que Carr se haya opuesto en particular a la declaración característicamente narrativista de Mink de que "las historias no se viven, se cuentan",[58] y haya puesto considerable

empeño en "atraer" la narración a la esfera de la acción humana intencional. En la obra de Olafson puede observarse una tendencia parecida.[59]

Así, la filosofía de la historia lingüística y narrativista hizo su aparición en su forma real sólo con la publicación de la *Metahistoria,* de Hayden White. Kellner declara con precisión que un filósofo de la historia nunca escribió "un libro sobre el lenguaje de manera tan completa y abierta".[60] Puesto que ya se ha analizado con cuidado en muchas ocasiones esta obra tan revolucionaria sobre filosofía de la historia, me limitaré a unos cuantos comentarios que debo hacer para establecer la posición de White en la evolución del debate en la filosofía de la historia.[61]

El giro a la lingüística se anuncia sin ambigüedad en la filosofía de White cuando compara el pasado histórico en sí con un texto.[62] Igual que un texto, el pasado posee un significado que tratamos de descubrir, necesita interpretación y consiste en elementos léxicos, gramaticales, sintácticos y semánticos. Por tanto, lo que en esencia hace el historiador es traducir el texto del pasado al texto narrativo del historiador.[63] Este procedimiento de traducción está guiado siempre por uno o más de los cuatro tropos: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Esta visión tan original y sorprendente desconcierta a muchos lectores de White. Su argumento en favor de esta visión tropológica de la historiografía se resume como sigue: cuando tenemos que interpretar un texto (por ejemplo, el texto del pasado), de hecho buscamos una guía que nos ayude a comprender este texto del pasado. Esta guía se concreta en la narración histórica:

> En tanto estructura simbólica, la narración histórica no reproduce los hechos que describe; nos indica en qué dirección reflexionar sobre los acontecimientos y carga nuestro pensamiento acerca de los sucesos con distintas valencias emocionales. La narración histórica no *imagina* las cosas que señala; *evoca* imágenes de las cosas que señala, de la misma manera que lo hace una metáfora … La metáfora no *imagina* las cosas que desea caracterizar, *da indicaciones* para encontrar el conjunto de imágenes que se intenta asociar con esas cosas.[64]

Este pasaje básico nos enseña dos cosas. Primera, es aquí donde la filosofía de la historia abandona explícitamente el enfoque epistemológico y se convierte en filosofía del lenguaje. Se rechaza el realismo ingenuo, según el cual un relato histórico del pasado es como una imagen que está atada al pasado con lazos epistemológicos; en vez de esto, la narración histórica es una compleja estructura lingüística construida con el propósito especial de mostrar una parte del pasado. En otras palabras, el lenguaje del historiador no es un medio transparente, pasivo, *a través* del cual vemos el pasado, como percibimos lo que está escrito en una carta a través de un pisapapeles de cristal encima de ella. Como he sostenido en otros sitios,[65] el lenguaje del historiador tiene más en común con una terraza: no vemos el pasado *a través* del lenguaje del historiador, sino *desde* el punto de vista privilegiado que sugiere. El lenguaje del historiador no se esfuerza por hacerse

invisible, como el pisapapeles de cristal del modelo epistemológico, sino que desea asumir la misma solidez y opacidad de una cosa. Regresaré dentro de poco a esta opacidad del lenguaje del historiador.

Y, segunda, puesto que las metáforas como "mi amor es una rosa" sugieren puntos de vista ventajosos similares, son guías similares para cómo ver una parte de la realidad (pasada), podemos concluir que el lenguaje narrativo es en esencia metafórico o tropológico. Las metáforas nos revelan siempre algo en términos de otra cosa; la metáfora que acabo de mencionar nos invita a ver a nuestro ser amado desde el ángulo de todo lo que sabemos que es posible asociar con las rosas. Sin embargo, la rosa no se relaciona con el ser querido por medio de lazos o reglas epistemológicas; de manera muy parecida, la narración histórica avergonzará todos los esfuerzos epistemológicos de ajustar el lenguaje del historiador al pasado de que se trata.

Debemos considerar en este momento la visión de Danto de que, desde un punto de vista lógico, la metáfora se asemeja mucho a los contextos de contenido, como los que encontramos en oraciones como "*m* cree que *p*". En esta oración, *p* no puede sustituirse con *s* donde *p* y *s* se refieren a la misma situación, tampoco con *q,* aunque *p* suponga *q*. "Los contextos de contenido son tales porque las oraciones que participan en su formación tratan sobre oraciones específicas —o sobre representaciones específicas— y no sobre lo que tratarían cualesquiera otras oraciones o representaciones que se dieran fuera de esos contextos."[66] Y sucede lo mismo con la metáfora, pues "la metáfora presenta su sujeto y presenta la forma en que lo presenta".[67] Tanto la metáfora como la narración histórica despliegan esta naturaleza de contenido y tienen, por tanto, un elemento de autorreferencia; se refieren a sí mismas en la medida en que la forma precisa en que se formularon debe tomarse también en cuenta si se va a evaluar su verdad o admisibilidad. La metáfora y la narración histórica tienen la densidad y opacidad que por lo común asociamos sólo a cosas u objetos; de alguna forma, *son* cosas.[68] La fuerza combinada de los argumentos de White y Danto demuestra así la opacidad referencial tanto de la narración histórica como de la metáfora y, por ende, el defecto esencial de la creencia en la transparencia del lenguaje, característica de toda filosofía de la historia epistemológica. La tarea del historiador no es ofrecernos una reflexión o modelo del pasado atado a ese pasado con ciertas reglas de traducción,[69] sino desarrollar un instrumento más o menos autónomo que pueda usarse para comprender el pasado. Se puede estar de acuerdo con el acertado comentario de LaCapra de que la teoría de White destaca la función "de hechura" o "poética" de la narración a expensas de la función "de correspondencia" que siempre ha sido tan cara a la epistemología mimética del positivismo.[70]

Quizá esta idea sirva para aclarar un aspecto de la tesis de White que desconcierta a muchos de sus lectores. ¿En qué nivel funcionan sus tropos retóricos? ¿Es una reducción

metafórica, metonímica (y así sucesivamente) aplicada *al pasado en sí,* de modo que sólo se mencione en la narración histórica lo que se relaciona de manera metafórica, metonímica, a ciertas partes del pasado? ¿O sólo deben concebirse las relaciones metafóricas, metonímicas, en el nivel de nuestro *discurso* sobre el pasado? O, una tercera posibilidad, ¿funcionan la metáfora, la metonimia, y así sucesivamente, sólo en la *transición* del pasado en sí a nuestro lenguaje "narrativo"? Sin embargo, tan pronto rechazamos, como White, la suposición epistemológica tradicional del lenguaje del historiador como un espejo del pasado, no tiene ya sentido plantear esta pregunta, y White estuvo en lo correcto al omitir la sugerencia de cualquier tipo de respuesta.

Tras establecer el carácter esencialmente metafórico de la narración histórica, White nos recuerda que la metáfora es sólo uno de cuatro tropos. Aquí White sigue a Giambattista Vico, pero él también busca el apoyo de escritores tan diversos como Hegel, Marx, Freud y Piaget.[71] Así, su repertorio estilístico abarca metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Tal vez nos preguntemos si no es concebible que existan más tropos, o posiblemente incluso menos, si se demuestra que dos o más son reductibles a uno. White trató de demostrar que hay una suerte de secuencia lógica entre los tropos, de la metáfora a la metonimia, de ésta a la sinécdoque, de aquí a la ironía, y de la ironía en última instancia de vuelta a la metáfora.[72] Si consideramos convincentes los argumentos de White, podemos concluir que el sistema de cuatro tropos no muestra "lagunas" ni duplicación. Debe observarse que, por un lado, la ventaja de esta línea argumentativa es que todo escrito histórico es susceptible de ser absorbido en el esquema estilístico de White; pero, por otro, tiene la consecuencia menos deseable de predeterminar lo que debe ser el propósito y el curso de todo análisis histórico significativo: el debate histórico está condenado a seguir el círculo de los cuatro tropos. Sin embargo, si White está en lo correcto al pretender que este *corso e ricorso* de estilos históricos puede en realidad observarse en la historia de los escritos históricos, debemos aceptar el hecho nos guste o no. Por supuesto, esto supondría una especie de apoteosis del enfoque lingüístico narrativo. Así, la conclusión ahora inevitable es que la relación lógica entre los cuatro tropos (un hecho acerca del lenguaje del historiador), y no los datos históricos, es la brújula tanto en los escritos históricos como en el análisis histórico. Por tanto, la sensibilidad de White ante "la compulsión del lenguaje" se acentúa incluso más que la de Rorty.

Así es como se representó la revolución de la filosofía de la historia epistemológica a la filosofía de la historia narrativa en la obra de White: una revolución que hizo que al fin la filosofía de la historia se pusiera al día con los avances en la filosofía desde las obras de Quine, Kuhn y Rorty.

El logro de White puede resumirse de la siguiente manera: Primero, la filosofía de la historia por fin, de forma tardía, se sometió a su giro lingüístico y formó parte de la escena intelectual contemporánea. Segundo, se abandonó el énfasis en la explicación y la descripción —legado de la fase positivista— en aras de la concentración en la interpretación histórica. Tercero, la fijación en los detalles de los estudios históricos se sustituyó con un interés en la totalidad de una obra histórica y la conciencia de que lo que requiere la mayor atención del filósofo de la historia se encontrara sólo en *ese* nivel. Cuarto, puesto que el lenguaje narrativo lógicamente es una cosa, y las cosas no mantienen relaciones epistemológicas, se descarta el paradigma epistemológico. Quinto, la dicotomía tradicional de la visión epistemológica tradicional, al contrastar las cosas en el pasado con el lenguaje del historiador, ya no tiene significado ni justificación. Sexto, el problema tradicional de seleccionar lo que debe decirse y lo que no debe decirse acerca de un tema histórico se replantea como un problema de estilo. Se reconoce que el estilo no es un mero idioma de la escritura histórica: el estilo no se refiere sólo a la *forma* sino también a la *sustancia* de la historiografía, para decirlo en palabras de Peter Gay.[73] Y séptimo, se evita el antihistorismo de la tradición epistemológica ya que la peculiaridad del pasado ya no se reduce a las cómodas certidumbres incluidas en las leyes aclaratorias, en declaraciones *nórmicas* (Scriven) o en los principios de la filosofía de la acción.

Desde esta perspectiva, pueden y deben hacerse algunos comentarios sobre el reciente libro *Tiempo y narración,* de Ricœur. Quizá ningún libro en el campo de la filosofía de la historia desde la segunda Guerra Mundial tenga mayor riqueza de aprendizaje, una evaluación más imparcial de lo que se ha hecho hasta ahora o un mayor talento para sintetizar tradiciones distintas y heterogéneas. Este libro magistral es un hito en la filosofía de la historia y todo aquel que se interese en la narrativa tendrá que estudiarlo detenidamente. Hay en el libro de Ricœur dos conocidas tesis whiteanas. Ricœur también cree que la narración histórica es en esencia metafórica. Y cuando analiza lo que llama *mímesis* (término poco afortunado, pues sugiere todo lo que la narrativa encontró siempre objetable en la tradición epistemológica), Ricœur destaca, como lo hace White, la autonomía del lenguaje del historiador respecto del pasado real. Sin embargo, de ahí en adelante, Ricœur queda muy a la zaga de White; en ningún momento estas dos ideas inducen a Ricœur a investigar el lenguaje del historiador. Es como si hubiésemos descubierto un mundo nuevo, pero no se nos permitiera quitarnos una venda de los ojos. Es muy característico que Ricœur omita por entero la teoría de los tropos en su exposición de la narrativa de White. Aunque profesa explícitamente estar consciente de la injusticia que comete contra White, el resultado inevitablemente es que las posturas de éste se transforman ahora en un cuerpo sin corazón.[74]

Me parece que pueden darse dos razones de la tendencia de Ricœur de regresar de la tradición narrativista a la tradición epistemológica. Primera, para Ricœur *la narración* "alcanza su significado completo cuando se convierte en una condición de la existencia temporal".[75] El tiempo es parte de la vida conforme la viven los individuos, y ese hecho debe manifestarse en la narración del historiador. Ésta es otra razón del rechazo de Ricœur de la visión de Mink, según la cual la interpretación del pasado por parte del historiador es siempre una *mirada conjunta* y no una revisión *sucesiva* de las fases separadas de un desarrollo histórico.[76] De aquí la tendencia de Ricœur a atar la narración histórica al pasado de la manera en que la tradición epistemológica sugirió siempre. Segunda, sin duda a causa de sus antecedentes fenomenológicos, Ricœur desea encerrar firmemente la narración histórica dentro de los confines de la perspectiva del agente histórico individual. Es en particular ilustrativo a este respecto el profundo respeto con que Ricœur analiza *Explanation and Understanding,* de Von Wright, a lo largo de su obra, cuando la mayoría de los filósofos de la historia no clasificarían de ninguna manera el libro de Von Wright como narrativista. En ambos casos, el resultado es que se le cortan las alas a la narración. Esta tendencia se manifiesta también en la propuesta de Ricœur de redescribir los aspectos del pasado que no se reducen con facilidad a un enfoque realista o antropomórfico en términos de "cuasipersonajes", "cuasitramas" o "cuasihechos" (así aborda, por ejemplo, la *longue durée* de Braudel). De este modo, Ricœur intenta neutralizar el peso narrativista de la historiografía, ofreciendo imágenes panorámicas de grandes porciones del pasado.

Cuando afirmo que la narración de White está mucho más desarrollada que la de Ricœur, no me refiero a que el sistema de White no pueda mejorarse. Esto se hace evidente si consideramos los recientes avances en filosofía de la ciencia como nuestros antecedentes a fin de medir el progreso de la filosofía de la historia. También aquí las posturas de Rorty son muy ilustrativas. Su libro fue en esencia un ataque a la tradición epistemológica desde Descartes. Este ataque tuvo una dimensión tanto histórica como teórica. Históricamente, puede demostrarse que las preocupaciones epistemológicas no surgieron antes del siglo XVII. Antes de esa época, la epistemología no tenía valor para la filosofía, puesto que Descartes elaboró por vez primera la noción moderna de la mente como un *forum internum* en el cual se reflejaban las verdades acerca del mundo (y acerca del yo físico).[77] Para Aristóteles, y dentro de la tradición aristotélica, ver era saber y no un mero dato para este *forum internum* de la mente consciente.[78] Donde los aristotélicos se conformaban con sólo el mundo y nuestro conocimiento del mundo, la epistemología cartesiana introdujo esta tercera noción de un *forum internum,* en el que el mundo se refleja a sí mismo, y cuya suave superficie examinamos para adquirir conocimiento. La epistemología se dio a la tarea de salvar la brecha que se creó inadvertidamente cuando el sujeto consciente abandonó la realidad por este *forum*

internum. Con gran agudeza y talento para separar el pasado de su codificación republicana que todos aceptábamos, Rorty demostró con éxito por qué este postulado cartesiano de un *forum internum* debía verse como la cuna de la filosofía moderna, de la epistemología y de la filosofía de la ciencia moderna. Desde Descartes, todos los filósofos estuvieron de acuerdo en que este *forum internum* —cuyas operaciones se creía se podían declarar con claridad— era el único santuario de toda verdad y razón. Sólo aquellas creencias que estuvieran de acuerdo con las reglas y la jurisprudencia producto del *forum internum* contaban como conocimiento. Por supuesto, la filosofía crítica de Kant fue el apogeo de esta evolución en la filosofía occidental. De aquí la peculiar inferencia tan característica de la mayor parte de la filosofía occidental desde la Edad Media, del conocimiento de la *mente* (del yo trascendental) al conocimiento que tenemos de la *realidad*.

Sin embargo, Rorty no se conformó con demostrar sólo que nuestra confianza en la epistemología y la filosofía de la ciencia no era más que un accidente histórico. La mayor parte de su libro se dedica a demoler (por medio de argumentos que extrae de las obras de Wittgenstein, Quine, Davidson y Kuhn) esta noción de un *forum internum* ahistórico como depositario de la verdad. Demuestra que si se eliminara todo el lenguaje mentalístico que se derivó de la aceptación del concepto del *forum internum*, no se perdería nada esencial.[79] En consecuencia, la epistemología como la entendemos es una empresa intelectual cuya misma *raison d'être* es incierta —por decir lo menos—, y Rorty nos insta a que la remplacemos con lo que llama *conductismo epistemológico*. Es decir, los problemas que se refieren a la relación entre lenguaje y realidad no deben transformarse en problemas que se refieran a los mecanismos de nuestras mentes; sólo se resuelven al descubrir lo que en realidad creemos y las razones que tenemos para hacerlo. En resumen, los problemas que intentaron resolver los epistemólogos sólo se resolverán al ver los resultados de la investigación científica; la manera en que el lenguaje se relaciona con la realidad no es una cuestión epistemológica, sino científica. Y Rorty no vacila en ridiculizar la absurda afirmación por parte de los filósofos de que tienen tanto el deber como la capacidad de "fundar" las ciencias.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la historia, pues debemos estar conscientes de que cada disciplina tiene su fantasma filosófico favorito. Para las ciencias, este fantasma filosófico no es la epistemología, sino la metafísica. Tanto las ciencias como la metafísica dicen que investigan la naturaleza de la realidad y, por tanto, son rivales naturales. La metafísica, y no la epistemología, ha padecido la peor parte del desarrollo de la ciencia moderna. Se toleró a la epistemología como pasatiempo inofensivo y sin importancia de filósofos ociosos. En la historiografía, por otra parte, el caso es el contrario. Los historiadores están en posibilidad de ser indiferentes ante las investigaciones metafísicas de la naturaleza elemental del pasado. Del mismo modo que la epistemología —según la

postura rortyana— es la respuesta del filósofo a lo que es en esencia una pregunta científica, las filosofías especulativas de la historia son la manera que tiene el filósofo de abordar los problemas del historiador. Sin embargo, la epistemología del MLA y la hermenéutica analítica, por ejemplo, en verdad tienen la capacidad de descarrilar el escrito histórico. Que el triunfo de la hermenéutica analítica significaría el fin de la historiografía como la conocemos no necesita mayor reflexión. Por tanto, Gadamer estaba en lo correcto cuando vio en el *método,* más que Hegel o Marx, el enemigo más serio de la *Geisteswissenschaften.* En consecuencia, la condena que hace Rorty de la epistemología en ningún lugar es más pertinente que en el caso de la historiografía.

Desde esta perspectiva, quizá se considere un defecto de la filosofía de la historia de White que aún no se libere por completo de los matices epistemológicos "fundacionales". El mismo White reconoció la naturaleza kantiana de algunas de sus ideas, y es innegable que la función que asignó a los tropos es muy parecida a la de las categorías kantianas en la síntesis del conocimiento. Por otro lado, puesto que White no es muy franco acerca del lugar y la manera en que los tropos afectan nuestra comprensión del pasado (véase más atrás), quizá sea difícil dar mucho crédito a la afirmación de que la tropología de White es otra variante de la epistemología fundacional. Además, su tesis —si la presionamos lo suficiente— de que cada tropo dará paso a otro refuerza la naturaleza puramente lingüística y no epistemológica de los tropos. Sin embargo, de cualquier manera que la consideremos, la idea de que hay en esencia sólo estas cuatro formas de representar el pasado nunca perderá su menos afortunado círculo "fundacional".

Llegamos ya a un punto privilegiado desde el que podemos echar una mirada al panorama nebuloso del futuro de la filosofía de la historia. De ahora en adelante deberemos resistir con firmeza la tentación de la metáfora cartesiana de la *esencia cristalina* del sujeto consciente o del lenguaje que emplea. No vemos la realidad (pasada) a través del lenguaje; el lenguaje del historiador no es un medio que desee borrarse a sí mismo. Culler declaró con vigor este punto: la filosofía y la ciencia, con su pretexto epistemológico, siempre "pretendieron poner fin a la escritura".[80] Se creía que, si se resolvía un problema, escribir sobre él lo finiquitaría; al ver *a través* de la escritura y el lenguaje, observamos ahora los mecanismos mismos de la naturaleza y la realidad. En especial en la historiografía, esta imagen es por completo engañosa. En la historiografía, "paradójicamente, mientras más poderosa y autorizada sea una interpretación, más escritos generará".[81] Los grandes libros en el área de la historia de la historiografía, las obras de Ranke, Tocqueville, Marx, Burckhardt, Huizinga, Meinecke o Braudel no ponen fin al debate histórico, no nos hacen sentir que por fin sabemos cómo fueron las cosas realmente en el pasado ni que en última instancia hayamos obtenido una claridad al respecto. Al contrario: estos libros resultaron los más poderosos estimuladores de la producción de *más* escritos; su efecto es así apartarnos del pasado, en lugar de colocarlo

en una especie de pedestal en un museo historiográfico para que lo podamos inspeccionar desde todos los ángulos posibles.

El texto histórico de verdad interesante no "se destruye a sí mismo" (al retirar un tema de la lista de problemas históricos), sino que tiene una relación *metafórica* consigo mismo. Puesto que estimula más escritos, hay un sentido en el que, igual que una metáfora, no significa lo que dice literalmente. En esta conexión, Derrida empleó las palabras *différance* e *intertextualidad.* La tesis de Derrida de que los textos pueden diferir de sí mismos (característica de lo más peculiar, que hace que Derrida prefiera el término *différance* respecto de la palabra francesa normal *différence)* de hecho puede ilustrarse mejor por medio de textos históricos. Como ya he señalado en otra parte, si tenemos sólo *una* interpretación histórica de algún tema histórico, no tendremos interpretación.[82] Una manera interpretativa de ver el pasado sólo puede reconocerse como tal en presencia de *otras* formas de ver el pasado. Las interpretaciones narrativas se definen mutuamente entre sí y, por tanto, deben su identidad a sus relaciones *intertextuales.*

En consecuencia, sólo se puede obtener un punto máximo de claridad en la historiografía gracias a una *proliferación* de interpretaciones históricas y no al intentar *reducir* su cantidad. La historiografía, por tanto, nunca puede darse el lujo de desatender su pasado; incluso las interpretaciones del pasado que rechazamos en el presente deben ser recordadas para definir la identidad de las interpretaciones que ahora preferimos. La tesis de la proliferación también nos pide que respetemos el carácter único y la *différance* de cada interpretación histórica. Por consiguiente, estaría en desacuerdo con la propuesta de White de categorizar las interpretaciones narrativas por medio de los cuatro tropos. Además, esta propuesta tiene una desventaja práctica. Al calor del debate teórico, no debemos olvidar que los datos históricos (nuevos) a veces logran desacreditar ciertas interpretaciones históricas. Como vimos, en el análisis de White hay una tendencia quizá involuntaria de sugerir que la controversia histórica es puramente lingüística. Y eso sería ir demasiado lejos. Aquí debemos tener en mente dos cosas. Primera, que las interpretaciones narrativas son los instrumentos —objetos lingüísticos— que crean los historiadores para dotar de sentido a una parte del pasado. Con seguridad, el debate acerca de los méritos y defectos de las interpretaciones históricas es un debate acerca de estos objetos *lingüísticos.* Sin embargo, no debemos olvidar que son siempre los datos históricos que menciona el historiador lo que los hace los objetos que son. Segunda, la sucesión de interpretaciones metafóricas a interpretaciones metonímicas, de interpretaciones metonímicas a interpretaciones sinecdóquicas y así sucesivamente no pueden ofrecernos criterios para un éxito interpretativo. Esto no sucede porque se trate de un criterio equivocado, que deba remplazarse con uno mejor, sino sólo porque cada interpretación histórica es en sí misma un criterio para un éxito interpretativo. Cada

interpretación histórica puede tomarse como si significara: "Si ve el pasado desde esta perspectiva, ésa es su mejor garantía para comprender una parte del pasado". Cada interpretación histórica es en esencia la propuesta de un criterio cuyos requerimientos deben satisfacerse si deseamos entender una parte del pasado.

Pero White podría objetar que no hay criterios para estos criterios. No lo creo así, pues asumo que estos dos conjuntos de criterios inevitablemente se unirán. Será imposible satisfacer el conjunto más elevado de criterios sin satisfacer el inferior, y viceversa. No tiene sentido la sugerencia de que una interpretación es sólida en un nivel y no en otro (obviamente, aquí no hablo de las *diversas* partes *separadas* del pasado que se interpreta, sino de *una y la misma* parte del pasado). Por tanto, la historiografía no conoce criterios interesantes y generalmente aplicables para distinguir entre interpretaciones satisfactorias e insatisfactorias. (Empleo de manera deliberada la frase "criterios interesantes", pues será obvio que el historiador no debe, por ejemplo, malinterpretar sus fuentes y debe evitar la clase de errores en lógica que Fischer nos hizo ver.)[83] Todo lo que tenemos es esta interacción *intertextual* entre las narrativas históricas que tenemos sobre algún tema. De este modo, si esos criterios pueden encontrarse en *todas* partes, entonces es en *este* conjunto de narraciones históricas donde realmente han sido escritos sobre el tema. Fuera de estos conjuntos, no hay criterios interesantes, generales o específicos, para una certidumbre y una validez interpretativas. Es obvio que yo haya repetido aquí, desde una perspectiva diferente, el rechazo rortyano ya conocido del fundacionalismo epistemológico. La historiografía es en sí la fuente de sus propias certidumbres interpretativas y no el resultado de la aplicación de algún conjunto previamente dado de tales certidumbres. Igual que un dique cubierto de témpanos flotantes al final del invierno, el pasado se cubrió de una gruesa corteza de interpretaciones narrativas, y el debate histórico se refiere tanto a los componentes de esta corteza como al pasado que se oculta bajo ella.

El fracaso más notorio de la filosofía de la historia epistemológica antes de White fue ignorar esta gruesa capa de interpretaciones narrativas. Se perdió de vista el hecho de que el desacuerdo histórico no sólo concierne al pasado en sí, sino también a los objetos lingüísticos que crearon los historiadores para comprender el pasado. Nunca se planteó la pregunta más interesante respecto de la historiografía: la de por qué los historiadores prefieren una interpretación de un tema histórico *específico* (la pregunta no debe generalizarse) a otro. Es como si los filósofos de la ciencia nunca hubieran buscado abordar el crecimiento del conocimiento científico y se hubieran limitado al problema de cómo cerciorarse de los datos individuales sin poner atención a la formación de la teoría y los conceptos. Si hay algo en la historiografía que sea análogo a la formación de la teoría en las ciencias, es la interpretación histórica y *no* la descripción o explicación de los hechos históricos individuales (que tanto interesaban a la tradición epistemológica).

La similitud entre la interpretación en la historia (que a menudo da como resultado la introducción de un concepto nuevo, como *manierismo* o *guerra fría)* y la formación de conceptos y teoría en las ciencias puede incluso resultar una guía útil para resolver problemas en la filosofía de la ciencia. En un artículo brillante, MacIntyre sostuvo que en los cambios del paradigma kuhniano, el paradigma preferible es el que nos permita relatar la historia más convincente de la parte de la historia de la ciencia que dio origen al cambio de paradigma.[84] Se puede conjeturar que al menos algunos de los problemas que desconciertan a los filósofos de la ciencia contemporáneos, como la formación de conceptos o la inconmensurabilidad de las teorías científicas, se pueden demostrar *ad oculos* viendo lo que sucede en el debate historiográfico. La clase de debates que encontramos en la historia de la ciencia durante esos relativamente escasos periodos de revolución científica son endémicos en la historiografía. Más aún, hay algunas semejanzas sorprendentes entre la tesis narrativista de la autonomía del lenguaje histórico respecto del pasado y las interpretaciones modelo-teóricas e instrumentalistas de las teorías científicas desde Ramsey. Las relaciones entre la historia y la ciencia pueden estudiarse, así, desde un punto de vista mucho más gratificante e interesante que el que sugieren los teóricos del MLA. Se observa aquí una paradoja curiosa e incluso deprimente. ¿Quién no estaría consciente de la profunda medida en que la filosofía de la ciencia se ha historicizado desde Kuhn? De una manera o de otra, los filósofos de la historia se las han ingeniado para ignorar por completo este cambio de frente en la filosofía de la ciencia. Por extraño que resulte, la filosofía de la ciencia contemporánea es mucho más historista que la filosofía de la historia, con la excepción, por supuesto, de la tradición narrativista antiepistemologista desde White.

Éste es el dilema de la filosofía de la historia contemporánea. ¿Continuará la filosofía de la historia su tradición epistemologista clásica, o está preparada para investigar la clase de problemas filosóficos que se describieron en este ensayo? Si la filosofía de la historia se conforma con convertirse en un extraño fósil positivista en el mundo intelectual contemporáneo en los siguientes cuatro años, por supuesto que permanecerá epistemologista. Sin embargo, si los filósofos de la historia tienen el valor de sacudirse su propio pasado y albergan un deseo sincero de contribuir a entender mejor no sólo la historiografía sino también los problemas que se debaten hoy en día en otras disciplinas filosóficas, no podrán evitar convertirse en narrativistas.

[1] H. Kellner, "Allegories of Narrative Will: Post-Structuralism and Recent Philosophy of Historical Narrativity", en Kellner, *Language and Historical Representation,* Madison, 1989.

[2] Véase W. H. Walsh, "Bradley and Critical History", en A. Manser y G. Stock (eds.), *The Philosophy of F. H. Bradley,* Oxford, 1984.

[3] Mandelbaum describió los intentos de Simmel, Rickert, Scheler y Troeltsch de combatir el relativismo como un "conjunto de fracasos": M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge,* Nueva York, 1938, p. 174. Una declaración alemana más completa de este problema está en K. Heussi, *Die Krisis des Historismus,* Tubinga, 1932.

[4] J. Rüssen, *Für eine erneuerte Historik Zur Theorie der Geschichtswissenschaft,* Stuttgart-Bad Canstatt, 1976; T. Nipperdey, "Historismus und Historismuskritik heute", en Nipperdey, *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit,* Stuttgart, 1975, pp. 82-95; H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse,* Basilea/Stuttgart, 1977.

[5] G. G. Iggers, *The German Conception of History* [1968], Middletown, 1984.

[6] Véase la introducción de K. R. Popper, *The Poverty of Historicism,* Londres, 1957. [Versión en español: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973.]

[7] W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History* [1951], Londres, 1967, p. 16.

[8] B. T. Wilkins, *Has History Any Meaning?,* Hassocks, 1978.

[9] Véase W. H. Walsh, *Metaphysics,* Londres, 1963, pp. 172 y ss.

[10] H. Fain, *Between Philosophy and History,* Princeton, 1970.

[11] P. Munz, *The Shapes of Time,* Middletown, 1977.

[12] Los más influyentes fueron D. S. Landers y C. Tilly, *History as Social Science,* Londres, 1973; la relación entre la historia y las ciencias sociales se convirtió en el tema que se debate de forma más acalorada en la filosofía de la historia alemana.

[13] C. B. Joynt y N. Rescher, "The Problem of Uniqueness in History", *History and Theory,* I, 1960, p. 158; y en G. H. Nadel (coord.), *Studies in the Philosophy of History,* Nueva York, 1965, p. 7. El *locus classicus* del MLA es, por supuesto, C. G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy,* 39, 1942. Hay una exposición de la variante estadística del MLA en C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation,* Nueva York, 1968, pp. 380 y ss.

[14] A. H. Conrad y J. R. Meyer, "Economic Theory, Statistical Inference, and Economic History", en A. J. Conrad y J. R. Meyer (coords.), *The Economics of Slavery,* Chicago, 1964, pp. 3-30.

[15] P. D. McClelland, *Causal Explanation and Model Building in History, Economics, and the New Economic History,* Ítaca, 1975; M. G. Murphey, *Our Knowledge of the Historical Past,* Indianápolis, 1973.

[16] M. Scriven, "Truisms as the Grounds for Historical Explanations", en P. Gardiner (coord.), *Theories of History,* Nueva York, 1959; M. White, *Foundations of Historical Knowledge,* Nueva York, 1965, cap. 3.

[17] Reflexioné sobre esta distinción en mi *Denken over geschiedenis: Een overzicht van moderne geschiedfilosofische denkbeelden,* Groninga, 1984.

[18] H. G. Gadamer, *Truth and Method,* trads. G. Barden y J. Cumming, Nueva York, 1986.

[19] J. W. Meiland, *Scepticism and Historical Knowledge,* Nueva York, 1965, cap. 3; W. J. van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood,* La Haya, 1981, pp. 157 y ss.

[20] A. Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood,* Oxford, 1962; L. O. Mink, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood,* Bloomington, 1969; L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind,* Toronto, 1970.

[21] R. G. Collingwood, *An Autobiography* [1939], Oxford, 1970, cap. 5.

[22] Véase mi obra "De Angelsaksische hermeneutiek en de geschiedbeoefening", en T. de Boer (coord.), *De filosofie van de mens—en cultuurwetenschappen,* Meppel, 1989.

[23] P. Skagestad, *Making Sense of History: The Philosophies of Popper and Collingwood,* Oslo, 1975.

[24] Expresé mis reservas sobre el argumento de Skagestad en mi "Een nieuwe synthese?", *Theoretische geschiedenis,* 6, 1979, pp. 58-91.

[25] R. H. Weingartner, "The Quarrel about Historical Explanation", en R. H. Nash (coord.), *Ideas of History,* vol. 2, Nueva York, 1969.

[26] W. H. Dray, *Laws and Explanation in History,* Oxford, 1957.

[27] W. H. Dray, "The Historical Explanation of Actions Reconsidered", en P. Gardiner (coord.), *The Philosophy of History,* Oxford, 1974.

[28] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953), Oxford, 1974, p. 178e. [Versión en español: *Investigaciones filosóficas,* trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Grijalbo, 1988.]

[29] T. Kuipers, "The Logic of Intentional Explanation", en J. Hintikka y F. Vandamme (coords.), *The Logic of Discourse and the Logic of Scientific Discovery,* Dordrecht, 1986.

[30] G. H. von Wright, *Explanation and Understanding,* Londres, 1971, p. 96.

[31] R. Martin, *Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference,* Ítaca, 1977, pp. 174-175.

[32] La revisión de A. Ryan en *History and Theory,* 19, 1980, pp. 93-100, no logró hacer justicia al libro.

[33] Martin, *Explanation,* pp. 78-79.

[34] R. G. Collingwood, *The Idea of History* [1946], Oxford, 1970, pp. 266 y ss. [Versión en español: *Idea de la historia,* trad. de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1952.]

[35] D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* Oxford, 1972, p. 83. [Versión en español: *Investigación sobre el conocimiento humano,* trad. de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1995.]

[36] A. C. Danto, *Analythical Philosophy of History,* Cambridge, 1968, pp. 220 y ss. [Versión en español: *Ensayos de filosofía analítica de la historia,* trad. de Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós, 1989.]

[37] Dray, *Laws,* p. 119; Martin, *Explanation,* p. 15.

[38] Von Wright, *Explanation,* pp. 139 y ss.

[39] Véase el capítulo III.

[40] T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, 1970, p. 84. [Versión en español: *La estructura de las revoluciones científicas,* trad. de Agustín Contín, México, FCE, 1991.]

[41] N. S. Struever, *The Language of History in the Renaissance,* Princeton, 1970. Hay ideas similares en V. Kahn, *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance,* Ítaca y Londres, 1985.

[42] Struever, *Language,* p. 6.

[43] W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", en Quine, *From a Logical Point of View* [1953], Cambridge, Massachusetts, 1971, pp. 24 y ss.

[44] *Ibid.,* p. 34.

[45] *Ibid.,* p. 37.

[46] *Ibid.,* p. 20.

[47] N. Goodman, "The Status of Style", en Goodman, *Ways of Worldmaking,* Hassocks, 1978, p. 26.

[48] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Oxford, 1980, p. 169. [Versión en español: R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1979, p. 161.]

[49] Walsh, *Introduction to Philosophy of History,* pp. 59 y ss; W. H. Walsh, "Colligatory Concepts in History", en P. Gardiner (coord.), *The Philosophy of History,* Londres, 1974, pp. 127-145; L. B. Cebik, "Colligation in the Writing of History", *The Monist,* 53, 1969, pp. 40-57.

[50] C. Behan McCullagh, *Justifying Historical Descriptions,* Cambridge, Inglaterra, 1984.

[51] W. B. Gallie, *Philosophye and the Historical Understanding*, Nueva York, 1968; A. R. Louch, "History as Narrative", *History and Theory,* 8, 1969, pp. 54-70.

[52] F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983, pp. 12-19.

[53] Danto, *History,* pp. 249 y ss; M. White, *Foundations,* cap. 6.

[54] Danto, *History,* cap. 8; Danto piensa en oraciones como "La guerra de los Treinta Años comenzó en 1618", que se refiere a *dos* acontecimientos (tanto el inicio de la guerra como su final, en 1648) mientras describe sólo *uno* de ellos.

[55] M. G. Murphey, *Our Knowledge of the Historical Past,* Indianápolis, 1973, pp. 113 y ss.

[56] Ankersmit, *Narrative Logic,* pp. 36-47.

[57] W. H. Dray, "On the Nature and Role of Narrative in Historiography", *History and Theory,* 10, 1971, pp. 153-171; D. Carr, "Review of Paul Ricœur, Temps et récit", *History and Theory,* 23, 1984, en especial pp. 364 y ss; D. Carr, "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", *History and Theory,* 25, 1986, pp. 117-131; F. A. Olafson, *The Dialectic of Action,* Chicago, 1979, *passim.*

[58] Carr, "Narrative", p. 118.

[59] Olafson, *The Dialectic,* 1979, pp. 160 y ss.

[60] H. Kellner, "A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism", *History and Theory, Beiheft,* 19, 1980, pp. 1-30.

[61] H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Baltimore, 1973. [Versión en español: *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 2001.]H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism,* Baltimore, 1978; los ensayos de este volumen son indispensables para evaluar de manera satisfactoria la postura de White.

[62] White, *Metahistory,* p. 30.

[63] Cabe dudar de si la afirmación de que el pasado es un texto pudiera verse más como una metáfora; obviamente, el hecho de que ambos pueden ser interpretados no es prueba suficiente de su verdad literal.

[64] White, *Tropics,* p. 91.

[65] Ankersmit, *Narrative Logic,* p. 223.

[66] A. C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace,* Cambridge, Massachusetts, 1983, p. 187; este libro ofrece más al filósofo de la historia que *Analytical Philosophy of History*, del mismo autor.

[67] Danto, *Transfiguration,* p. 189.

[68] En el capítulo 2 de este volumen hay una prueba formal de esta afirmación. No sorprende que el humanismo renacentista tuviera una intuición similar acerca de que el lenguaje fuera una cosa (la visión de la transparencia del lenguaje se ajusta mejor a las ciencias que aparecieron a partir del siglo XVII). Véase M. Foucault, *The Order of Things,* Nueva York, 1973, pp. 34-46.

[69] White, *Tropics,* p. 88.

[70] D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language,* Ítaca, 1983, p. 76.

[71] White, *Tropics,* pp. 5 y ss; Nietzsche desarrolló ideas similares en los cursos de retórica que impartió como profesor en su juventud en Basilea. Véase P. Lacoue-Labarthe y J. Nancy, "Friedrich Nietzsche: rhètorique et langage", *Poétique,* 2, 1971, pp. 99-141.

[72] White, *Tropics,* p. 5; es interesante que ya en el siglo XVI La Popelinière pretendiera algo similar. Véase G. Huppert, *The Idea of Perfect History,* Urbana, Illinois, 1971, pp. 161 y ss.

[73] P. Gay, *Style in History,* Londres, 1975, p. 3.

[74] P. Ricœur, *Time and Narrative,* Chicago, 1983, p. 163. [Versión en español: *Tiempo y narración,* Madrid, Cristiandad, 1987.]

[75] *Ibid.,* p. 52.

[76] *Ibid.,* pp. 155 y ss.

[77] Rorty, *Mirror,* p. 50.

[78] *Ibid.,* p. 45.

[79] *Ibid.,* cap. 2.

[80] J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism,* Londres, 1983, p. 90.

[81] *Ibid.*

[82] Ankersmit, *Narrative Logic,* p. 239.

[83] D. H. Fischer, *Historians' Fallacies,* Londres, 1971.

[84] A. MacIntyre, “The Relationship of Philosophy to Its Past”, en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (coords.), *Philosophy in History,* Cambridge, Inglaterra, 1984, pp. 31-49.

III. EL USO DEL LENGUAJE EN LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

INTRODUCCIÓN: LAS POSTURAS ILUSTRADA Y ROMANTICISTA DE LA REALIDAD SOCIAL

LA HISTORIOGRAFÍA MODERNA como la conocemos es el resultado de la victoria del romanticismo sobre la Ilustración en la manera de entender el orden social. La expresión más característica del concepto de la Ilustración acerca de la realidad sociohistórica son las llamadas filosofías de ley natural de los siglos XVII y XVIII.[1] La filosofía de la ley natural supone que hay un orden natural discernible en la realidad social; este orden natural debe ser el principio guía en la organización de la sociedad (política).

La filosofía de la ley natural sólo es posible si existe una armonía intrínseca entre individuo y sociedad, acordada de manera ya sea explícita o implícita. No obstante, los propios filósofos de la ley natural no sólo omitieron esta condición para la posibilidad misma de la filosofía de la ley natural, sino que también escapó a la atención de muchos estudiosos modernos. Una excepción es Spragens. Al analizar la filosofía de la ley natural de Hobbes, Spragens aclara esta idea de una armonía "preestablecida" entre el individuo y la sociedad por medio del símil siguiente:

> La situación política presente a partir de la cual comienzo mi análisis, [Hobbes] podría decir, es como la de un reloj descompuesto. El relojero, cuando va a arreglarlo, debe desarmarlo y armarlo de manera adecuada, con las partes dispuestas esta vez de acuerdo con su naturaleza. Del mismo modo, sostendría Hobbes, me enfrento a una sociedad desquebrajada y alterada por un conflicto civil, desmembrada en sus partes constituyentes fundamentales, y rearmada con inventiva conforme a un conjunto ordenado acorde a la naturaleza de dichas partes.[2]

Por tanto, la suposición básica es que, igual que las partes de un reloj, la naturaleza de los seres humanos es tal que pueden, en principio, "armarse" dentro del conjunto de una sociedad política con buen funcionamiento. Al final del siglo XVIII, cuando la filosofía de la ley natural empezaba a perder su admisibilidad, aún puede detectarse la misma suposición tácita en la filosofía política de Kant. Para éste, el individuo humano perfecto está en completa armonía con el orden político perfecto. La historia a la larga conseguirá esta identificación del individuo humano con la sociedad política. El egoísmo humano, que al principio quizá se podría creer que obstruye la socialización completa del ser humano, es, por el contrario, la *causa efficiens* del proceso; los seres humanos racionales

observarán que la identificación de sí mismos con el orden social le interesa a cada quien.[3] Así, en la filosofía de la ley natural siempre ha habido una suerte de transparencia en la relación entre el individuo y el orden social, de modo que ninguno contiene elementos ajenos al otro. Cada uno carece en lo fundamental de enigmas cuando se ve desde la perspectiva del otro. No debe inferirse de aquí que la filosofía de la ley natural nos presenta una imagen demasiado optimista e idílica de la sociedad; los filósofos de la ley natural son a veces muy cínicos. La idea es tan sólo que el problema de la relación entre el individuo y la sociedad en principio permite una solución racional.

El romanticismo, con su descubrimiento del yo romántico que trasciende toda definición social concebible del individuo humano, significó la ruptura final con los conceptos de la filosofía ilustrada de la ley natural. El individuo, al menos en lo que se refiere a la esencia de su individualidad, abandonó el orden social, y el conflicto entre el individuo y la sociedad devino irremediable y permanente. El fracaso de la Revolución francesa en su intento de crear una sociedad política acorde con la filosofía de la ley natural, y la desproporción grotesca entre sus nobles ideales y las realidades de la guillotina y la ley de 20 pradial fueron la expresión histórica de esta resquebrajadura entre individuo y sociedad.[4] A ambos se les reconoció poseedores de una autonomía propia: el individuo no pudo crear una sociedad a su propia imagen, y viceversa. Esta separación entre lo individual y el orden social es, de manera discutible, el acontecimiento más trascendental en la historia occidental de los siglos recientes. Todavía se resiente la onda de choque que generó a lo largo de los siglos, y los traumas que causó en la conciencia del hombre occidental están con nosotros aún hoy.[5]

A su inicio, siguió una nueva conciencia del orden sociohistórico que fue tanto más profundo cuanto menos seguro de sí que la conciencia ilustrada que la precedió. La filosofía de la historia de Hegel puede ejemplificar este punto. En la filosofía de la historia de Hegel, la separación entre lo individual y el orden social tomó la forma de la idea de que podemos intentar una cosa y conseguir otra. El orden social se ubica, por decirlo así, entre nuestras intenciones y los resultados de nuestras acciones. En consecuencia, hay una indeterminación sistemática en la relación entre nuestro pensamiento y nuestro accionar en la realidad social, por un lado, y sus resultados en el orden social, por otro.

> Esta conexión implica que en la historia mundial, gracias a las acciones de los seres humanos individuales, se logra algo más que lo que pretendían, y lo que produjeron fue algo más de lo que sabían y deseaban conseguir. Saben cuáles son sus intereses, pero también se logra algo más, que era inherente, pero no lo reconocen y no forma parte de su objetivo.[6]

Todo lo que sabemos, tanto de nosotros mismos como del orden social, no impedirá que el orden social invariablemente distorsione —algunas veces más allá de su

reconocimiento— la manera en que intentamos actuar sobre él. El individuo y la sociedad se han alejado.

A primera vista, podría esperarse que la realidad sociohistórica se hubiera reducido una vez más al estatus de un *arcanum* inasequible, como fue durante la Edad Media. Debido a la concentración del hombre medieval en el vínculo "vertical" entre el individuo y Dios, o en la *Civitas Dei* y su ceguera subsecuente respecto del vínculo "horizontal" entre los individuos en la realidad sociohistórica, el hombre medieval careció de un instrumento conceptual adecuado para comprender el mundo social en que vivía.[7] Parecería que el romanticismo tendría consecuencias análogas a las del agustinismo. Igual que hizo éste, el romanticismo lanzaría al individuo de vuelta a su propio universo individual, mientras transforma la realidad sociohistórica en un secreto impenetrable. Como sabemos, esta suposición obvia no corresponde a los hechos. Pensemos en Hegel mismo. Gracias a su convicción idealista de que la historia se formaba con el mismo instrumento que el individuo tiene a su disposición para comprender la realidad sociohistórica —la Razón—, Hegel salvó con éxito la brecha que demostró existía entre la realidad sociohistórica y el individuo. Sin embargo, en cierto sentido, la suposición es correcta. De manera paradójica, fue precisamente esta transición de las certidumbres de la Ilustración a la lucha atormentada del romanticismo con la naturaleza de la realidad sociohistórica lo que dio origen a la historiografía moderna. El pasado se volvió extraño, cerrado irrevocablemente en sí mismo y, por tanto, interesante. El descubrimiento de la distancia entre el individuo y la realidad sociohistórica hizo que el individuo occidental fuera consciente de su pasado con una intensidad desconocida hasta entonces. El pasado se convirtió en un enigma, y la historiografía moderna se creó para enfrentar el desafío de develarlo.

Sin embargo, esto es sólo una parte de la historia, y no la que nos interesa aquí; en lugar de explicar cómo surgió la historiografía moderna a principios del siglo XIX, debemos plantear la pregunta más teórica de cómo es posible el conocimiento histórico. ¿Acaso el *Weltanschauung* romántico no descartó efectivamente la posibilidad de un conocimiento adecuado de la historia y la sociedad? Nos enfrentamos aquí a un problema que tal vez nunca se haya abordado con éxito desde que la victoria del romanticismo sobre la Ilustración le dio origen. Las ciencias sociales han tratado de evitar el problema al asirse al dogma ilustrado de la transparencia del orden social, y encontraron un aliado poderoso en las teorías políticas inspiradas en la ética con el mismo antepasado; la brecha entre hecho y valor no constituyó un obstáculo para esta alianza, ya que las ciencias sociales y la ética tienen en común una afinidad con la declaración general.

Sin embargo, la historiografía no se iría tan fácil: no pudo negar sus orígenes romanticistas y, de manera más específica, su metodología se interpuso para que siguiera de la misma estrategia de las ciencias sociales (aunque, con cierta regularidad, los

historiadores y los filósofos de la historia hayan intentado hacer eso). En consecuencia, tanto los historiadores como los filósofos de la historia a menudo estuvieron conscientes de que había algo peculiarmente problemático acerca de su disciplina, y acostumbraron expresar su inquietud al hablar sobre lo que llamaron la *subjetividad inerradicable* del historiador. Aunque los historiadores y los filósofos de la historia reconocieron entonces las consecuencias, para la confiabilidad de su disciplina, de la expulsión del sujeto consciente del orden social, casi nunca atacaron el problema desde su raíz. Casi siempre trataron de reivindicar el estatus científico de la historiografía por medio de intentos de demostrar cómo es posible el conocimiento histórico. "La historia, entonces, es una ciencia, pero una ciencia especial", para citar a Collingwood.[8] Tanto la hermenéutica de Dilthey como la de Collingwood pretendían responder la pregunta kantiana de cómo es posible el conocimiento histórico, al ser distinto del conocimiento de la realidad física. Sin embargo, como veremos más adelante, este enfoque epistemológico kantiano está mal dirigido, por lo que los problemas filosóficos que nos presenta la historiografía nunca se han resuelto de manera satisfactoria, aunque se hayan planteado numerosas sugerencias útiles a lo largo de siglo y medio. La inevitable verdad es que la historia no es una ciencia y que no produce conocimiento en el sentido estricto de la palabra. Y veremos que esto no es tan malo como podría suponerse en un principio.

Se defenderá más adelante este argumento al considerar, primero, la declaración general (por ejemplo, la forma lingüística que por lo común asociamos con la expresión de conocimiento científico), y segundo, la narración histórica (por ejemplo, la forma lingüística que emplean los historiadores).

EL PARADIGMA DE LA ILUSTRACIÓN: LA DECLARACIÓN GENERAL

> Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas.[9]

Esta declaración de David Hume es característica de la Ilustración y de la filosofía ilustrada de la ley natural. Debe destacarse que declaraciones como ésta, al contrario de lo que aparentan, siempre implican *dos* cosas en lugar de sólo *una*. Supongamos que aceptamos la declaración de Hume tal cual, después tratamos de formular esas reglas generales que gobiernan las acciones humanas, pero luego descubrimos que cada filósofo de la ley natural o científico social establece un conjunto distinto de reglas generales, y todos estos conjuntos parecen mutuamente incompatibles. En ese caso, la única

conclusión posible es que no se han discernido reglas generales. Para el descubrimiento de reglas generales, se requiere que las declaraciones que las describen sean aceptables *de manera intersubjetiva,* es decir, no sólo para *mí* sino también para *usted* y para *todos.* Para ponerlo de otra forma, la declaración general requiere un sujeto consciente general o intercambiable. La declaración general y el sujeto consciente general e intercambiable son dos caras de la misma moneda.

Este mundo, que está gobernado por reglas generales que puede descubrir el sujeto consciente general e intercambiable, es, al menos en principio, un mundo sin secretos impenetrables. Incluso el límite más obvio del conocimiento humano, el sujeto consciente humano trascendental mismo, puede transgredirse aquí, pues la generalidad del sujeto consciente garantiza la posibilidad del conocimiento general. Pueden fallarnos las ciencias sociales y tengamos entonces que recurrir a la filosofía. Tal vez la filosofía pueda tener éxito aquí. El hecho de que no creamos que los problemas que inspiraron a Descartes, Kant o Wittgenstein carezcan de significado demuestra que es así como pensamos. El sujeto consciente está "en casa", por decirlo así, aquí, en el mundo que él investiga; ninguna parte del mundo que investiga excede los confines de lo que él está en posibilidad de conocer. Éste es el paradigma que inspiró a Hume, a los filósofos de la ley natural de los siglos XVII y XVIII y a sus modernos herederos: los científicos sociales. El conocimiento es el conocimiento de reglas generales que esté en posesión de un sujeto consciente generalizado.

Este paralelismo entre la situación general, por un lado, que conoce un sujeto consciente general e intercambiable, por el otro, implica la transparencia del lenguaje. Atrapados entre las situaciones generales que describen la declaración general, por un lado, y el sujeto consciente general, por el otro, los significados generales de las palabras del lenguaje permanecen fijos, y el lenguaje no tiene oportunidad de ser creativo o imaginativo. Igual que el pisapapeles a través del cual vemos el texto que está debajo, el lenguaje aquí es un medio neutral a través del cual el sujeto consciente percibe una realidad sociohistórica que se construye con el mismo "material" que él mismo. ¿Y cómo sería posible el conocimiento de la realidad sociohistórica si el lenguaje es un obstáculo para nuestra percepción de la realidad? Al ser "coextensivos", por decirlo así, la realidad social y el sujeto consciente, el lenguaje es derivativo y no puede pretender un estatus independiente propio. La relación entre lenguaje y realidad es fundamentalmente no problemática; es decir, es un problema que en principio puede resolverse. La epistemología es el departamento de la filosofía que se supone resuelve el problema y no tenemos razón para dudar de que estará a la altura de su tarea.

En resumen: como hicieron tantos otros, Kant planteó la cuestión de cómo es posible el conocimiento, y asignó a la epistemología la tarea de responderla. En lugar de eso, retrocedimos un paso aquí y preguntamos cómo es posible la epistemología, y

concluimos que la generalidad compartida de la declaración general y el sujeto consciente generalizado respondió esta pregunta "prekantiana". Y la elección ya sea en favor o en contra de la epistemología es en última instancia *política,* puesto que depende de la manera en que se concibe la relación entre el individuo, el otro, y el orden social.

EL PARADIGMA ROMÁNTICO: LA NARRATIVA HISTÓRICA

> El historiador organiza esencias históricas. Los datos del pasado son la masa a la que da forma el historiador, por empatía. Debido a esto, la historia se determina según los principios de empatía y organización, y en tanto esos principios aún no están ahí, los artefactos históricos, en el sentido propio del término, no son posibles, y descubrimos sólo los rastros de actos incidentales de empatía en los que ejerció su influencia la mente sin guía.[10]

Novalis declaró lo anterior en 1798, justo 50 años después de que Hume declarara lo citado al comienzo de la sección anterior. Aquí entramos en un mundo nuevo y por completo distinto. Al historiador ya no se le pide que *descubra* y *exprese* conocimiento (general), sino que lo *organice.* El lenguaje del historiador ya no se considera un medio pasivo e inmutable, sino un Proteo que se adapta a las circunstancias cada vez que un historiador describe o ilustra una parte del pasado.

La declaración general puede considerarse una forma breve de indicar una cantidad (infinita) de declaraciones singulares que son comparables de modo tal que se posibilite la generalización. Si nos interesan las declaraciones teóricas, inductivas o empíricas no es importante en esta conexión. Como es el caso de la declaración general, una gran cantidad de declaraciones singulares "van dentro" de la narración histórica. Sin embargo, la diferencia es que, en el caso de una narración histórica, la cantidad de declaraciones es siempre finita; esta cantidad puede determinarse con precisión absoluta y, más aún, en cuanto a contenido se refiere, las declaraciones de una narración histórica *no* tienen similitudes sistemáticas. Si esas similitudes llegaran a existir, sería pura coincidencia. Estas consideraciones sugieren ya que la declaración singular es una suerte de intermediario entre la declaración general y la narración. Si la declaración general describe o se refiere a una situación recurrente (esto quizá se deba a la manera de formular la declaración), tendrá más afinidad con la declaración general; si no, es parte natural de una narración. Podemos llegar a la conclusión de que el contraste en verdad interesante no es, como se cree por lo común, el contraste entre la declaración general y la singular, sino entre la declaración general y la narración histórica. Aquí el lenguaje se emplea con dos propósitos muy diferentes, como veremos más adelante. La declaración singular puede servir a dos amos y es, por tanto, en cierto sentido, incompleta o insaturada en esencia.

De modo que concentrémonos en la narración y no en la declaración singular. Descubrimos de inmediato una asimetría interesante entre la declaración general y la narración. La declaración general es una generalización de una declaración singular y puede obtenerse a partir de la declaración singular por medio de una operación formal sencilla. La relación entre la declaración general y la singular es formal y deductiva. La declaración singular individualiza la general. Pero la narración histórica, que consiste en una gran cantidad de declaraciones singulares distintas, se individualiza sólo al considerar cada una de ellas. La cantidad de declaraciones singulares a las que se refiere de manera tácita la declaración general es infinita y, no obstante, sólo una basta para definir la declaración general, y viceversa. Sin embargo, la cantidad de declaraciones singulares dentro de una narración histórica es finita y, no obstante, deben considerarse todas ellas para individualizar la narración específica que relata el historiador. O: hay otra cara en la relación entre la declaración singular y la general, por un lado, y la narración histórica, por otro; debido a la similitud de las declaraciones general y singular, podemos decir que la general define a la singular, mientras que la singular define la identidad de la narración del historiador. Además del *mismo* elemento de formalización presente en *todas* las declaraciones generales —por tanto, no característica de cada una de ellas—, no se presenta ningún elemento original cuando vamos de la declaración singular a la general; sin embargo, cada vez que se emplee el idioma de manera narrativa se creará algo nuevo y único.

Sin embargo, podemos también afirmar un paralelismo en las diferencias entre la declaración general y la narración. La declaración general sugiere el sujeto consciente generalizado e intercambiable, y la narración, el historiador individual. Al ser heredero del romanticismo, el historiador queda expulsado de una realidad sociohistórica que compartimos todos: todo historiador habita una "casa" sociohistórica distinta de las casas de sus colegas historiadores. Habrá una disparidad sistemática entre lo que afirma o piensa un historiador acerca de la realidad sociohistórica y las opiniones de otros historiadores al respecto. Cada intento de definir (una parte de) la realidad histórica puede satisfacer a algunos historiadores, pero nunca a todos. En otras palabras, el vínculo entre lenguaje (p. ej., narración) y la realidad nunca puede fijarse de modo aceptable para todos los historiadores, para convertirse así en el conocimiento de un sujeto consciente generalizado. El hecho de que el debate y el análisis ocupen un lugar mucho más prominente en la historiografía que en otras disciplinas, y de que el debate historiográfico casi nunca genere, si acaso lo hace, concepciones que compartan todos los historiadores de una vez por todas, no debe verse como una triste deficiencia de la historiografía que deba corregirse, sino como una consecuencia necesaria de los instrumentos lingüísticos que emplea el historiador.

Todo esto puede ilustrarse por medio de conceptos históricos habituales, como *el Renacimiento* o *la Guerra Fría.* Como ya señalé, tales conceptos no se refieren a la realidad histórica en sí, sino a interpretaciones narrativas del pasado.[11] El término *el Renacimiento* se refiere a una interpretación narrativa y no a la realidad histórica, aunque las declaraciones dentro de la narración del historiador sí lo hagan. No sorprende, por tanto, que las connotaciones de términos como *el Renacimiento* estén sujetos a un cambio continuo. Pedir que todos los historiadoras acepten de ahora en adelante una definición específica de *el Renacimiento* significaría el fin inmediato de una discusión historiográfica importante e interesante. Así, palabras como *el Renacimiento* o *la Guerra Fría* nos demuestran que hay en la historiografía una flexibilidad o indeterminación sistemática en la relación entre lenguaje y realidad. Y esta indeterminación no refleja algunas situaciones lamentables en la historiografía que deban resolverse a toda costa, sino que es la condición de la posibilidad misma de la historiografía moderna.

Para recapitular una vez más, en la historiografía el lenguaje ya no es un medio pasivo como el pisapapeles o un espejo, sino que hace que se sienta su presencia de una forma imposible de ignorar. En la historia, el lenguaje adquiere una sustancialidad propia; de hecho —como veremos más adelante—, la narración histórica es una cosa en el sentido estricto de la palabra. El lenguaje narrativo no tiene la transparencia del lenguaje científico (social), pero irresistiblemente atrae hacia él la atención del lector. Debido a esta opacidad, el lenguaje narrativo se asemeja a la palabra bien elegida: en ambos casos, podemos admirar los intrumentos lingüísticos que se emplean al hablar sobre la realidad, y en ambos casos el uso del lenguaje no tiene otro objetivo que conseguir este efecto. Con esto también se justifica el papel prominente que desempeñan las consideraciones estilísticas en la historiografía. En ésta, el estilo no es un mero adorno, sino que toca la esencia de lo que desea transmitir el historiador. Gay estaba en lo correcto al decir que el estilo tiene que ver no sólo con la forma sino con la materia del discurso histórico.[12]

Sin embargo, si la narración tiene una sustancialidad propia, si es en sí una cosa como los fenómenos del pasado descritos en ella, no se conciben lazos epistemológicos que sujeten la narración a la realidad histórica. No hay lazos epistemológicos entre las cosas, sólo entre las cosas y el lenguaje. Podemos preguntarnos ahora qué es lo que hace a la historiografía una ocupación redituable aún, si acaso lo es. ¿Cómo sería una disciplina sin una epistemología?

CONSTRUCTIVISMO

Ya se ha reconocido que la historiografía tiene sus problemas epistemológicos especiales, aunque por lo general se vean más como *dentro* que *acerca de* un enfoque

epistemológico al sujeto consciente. Oakeshott, Collingwood y Goldstein sostienen que nunca se puede verificar de modo concluyente la verdad de declaraciones acerca del pasado, puesto que éste ya no existe. En consecuencia, nunca podemos comparar el pasado real con las declaraciones del historiador al respecto. Collingwood trató de resolver el problema al afirmar que el historiador "recrea" el pasado en su mente y así lo hace contemporáneo de sí mismo, de modo que esté en posibilidad de elaborar declaraciones verificables y verdaderas acerca de él.[13]

Sin embargo, más importante para nuestro propósito es la forma en que Oakeshott y Goldstein intentaron abordar el problema epistemológico.[14] La idea es que el pasado en sí nunca puede ser un ingrediente del proceso de adquisición de conocimiento histórico ni del análisis histórico, pues el pasado, por su propia naturaleza, ya no se puede observar. El pasado ya no existe y, por tanto, no puede ser un objeto de investigación adecuado. A nuestra disposición tenemos sólo los restos que el pasado nos dejó en forma de documentos, inscripciones, pinturas, edificios, etc. En consecuencia, todo lo que tenemos son *construcciones* de los historiadores con base en estos restos (razón por la cual la postura de Oakeshott y Goldstein se describe con el término *constructivismo)*. Incluso la palabra re*constructivismo* estaría fuera de lugar, puesto que sugiere un paralelismo entre el pasado en sí y la reconstrucción del pasado por parte del historiador que no se puede verificar. Así, el constructivismo destaca, como bosquejó la postura narrativista en la sección anterior, la autonomía de la historiografía respecto del pasado en sí, y ésta es la razón por la que el constructivismo demanda nuestra atención cuidadosa.

Con el fin de delinear la postura constructivista con más precisión, Goldstein distingue entre la *infraestructura* y la *superestructura* de la escritura histórica. La superestructura es la narración histórica misma, las estructuras lingüísticas que vemos en los libros de historia o en artículos de publicaciones históricas. La infraestructura abarca la totalidad de los métodos y técnicas de que se vale el historiador en el curso de su viaje desde su primer contacto con los documentos históricos, etc., hasta la producción final de la superestructura (p. ej., paleología, numismática, cronología, etc.).[15] De acuerdo con Goldstein, la superestructura de la historiografía no se ha alterado de manera notable desde la época de Tucídides, mientras que todo el progreso de la historiografía se debió a las evoluciones y avances en el aspecto de la infraestructura. Debido a estos avances se demostró que era posible un progreso de la historiografía, y cuando por consenso se juzga que un texto histórico es mejor (o peor) que otro, siempre puede explicarse al ver sus infraestructuras. Es en esta infraestructura, y no en la correspondencia con una realidad histórica que ya no existe, en lo que se basan las decisiones respecto de la aceptabilidad de las construcciones historiográficas que producen los historiadores.

Se han hecho varias objeciones al constructivismo. Meiland criticó el constructivismo de Oakeshott porque confundía el "saber que *p*" con la "evidencia de *p*". Oakeshott

rechazó la posibilidad del conocimiento histórico, pues requería que el "saber que *p*" fuera de hecho "evidencia de *p*" verdadera, a saber: que su objeto se diera en el acto. Sin embargo, de acuerdo con el análisis estándar de "*A* sabe que *p*",[16] esta declaración implica: *1)"A* cree que *p*", *2) "p* es verdad" y *3) "A* tiene evidencia de *p*", y esto significa que hay una diferencia entre "conocimiento de *p*" y "tener evidencia de *p*".[17] "Evidencia de *p*" es siempre prueba *de* "saber que *p*" y, por tanto, quizá no haya confusión.

Más a menudo, el constructivismo es atacado con los mismos argumentos que pueden emplearse contra el verificacionismo. El verificacionismo es una teoría respecto del significado de las declaraciones: según ella, el significado de la declaración que *p* equivale al significado de las declaraciones capaces de verificar que *p*. No es necesario que nos sorprenda que el rechazo del verificacionismo es el punto de partida más obvio para una crítica del constructivismo como lo defienden Oakeshott y Goldstein: tanto el verificacionismo como el constructivismo demuestran un cambio de la declaración misma a la evidencia que tenemos para verificar la verdad de la declaración. Un buen ejemplo de la crítica al constructivismo a lo largo de estas líneas es un artículo de P. H. Nowell-Smith.[18] Él acusa a Goldstein de confundir la referencia de una declaración con su verificación. El referente de una verificación es la situación (histórica) de que trata la declaración; la verificación de la declaración es la evidencia que tenemos de su verdad. No se necesitará ampliar más la diferencia entre las dos. Sin embargo, si se identifican la referencia y la verificación, el resultado es la idea de que los historiadores nunca se refieren al pasado en sí sino sólo a la evidencia que tienen para verificar declaraciones acerca del pasado. Y ésa, de hecho, es la postura que Goldstein desea defender.

No obstante, un constructivismo no de la infraestructura sino de la superestructura no está sujeto a tal crítica. Con el fin de sustentar esta afirmación, respondamos primero la cuestión de a qué clase de constructivismo se parecería. La superestructura es una construcción lingüística que consiste en muchas declaraciones singulares sobre el pasado. Cada una de éstas describe el pasado, por lo que al inicio podríamos suponer que la narración del historiador es también una descripción del pasado. Sin embargo, esto no es satisfactorio. Tomemos dos narraciones históricas más o menos del mismo tema (p. ej., la Revolución francesa) y, más aún, supongamos que ambas tienen sólo descripciones verdaderas de esta parte de la historia francesa. No obstante, en tales situaciones, a menudo pasa que los historiadores aún prefieren una narración respecto de la otra. Tenemos dos opciones. Primera, podemos mantener que tal preferencia es infundada puesto que ambas narraciones históricas son descriptivamente incuestionables. Pero, esta opción entra en conflicto con todo lo que sabemos de la historiografía y sobre el análisis histórico. De acuerdo con la segunda opción, la narración del historiador *en su conjunto* tiene una capacidad descriptiva propia que tomamos en cuenta cuando comparamos dos

narraciones (por ejemplo, sobre la Revolución francesa). Pero si deseamos ponerlo así, debemos ser capaces de entender la sugerencia de que hay cierta correspondencia entre la narración y el pasado: sólo si existe tal correspondencia podemos decidir respecto de los méritos descriptivos de las dos narraciones históricas. Sin embargo, esta idea de una correspondencia entre las dos narraciones históricas y la realidad histórica es redundante, y no aclara nada acerca de cómo decidir sobre los méritos relativos de las dos narraciones. La controversia entre estas dos narraciones sobre la Revolución francesa no puede zanjarse con sólo establecer (en la forma en que pueda hacerse con declaraciones singulares) cuál corresponde mejor al pasado. No hay, además de las dos narraciones históricas, una tercera cosa —es decir, un criterio objetivo— para medir la correspondencia entre cada una de las narraciones y el pasado en sí: las narraciones son todo lo que tenemos.[19] El pasado real puede darnos *argumentos* para preferir una narración histórica respecto de la otra, pero en el análisis historiográfico nunca se *comparan* dos narraciones históricas *in toto* de la forma en que comparamos la realidad con las declaraciones singulares con el fin de establecer su verdad o falsedad. Puesto que el pasado real es sólo un argumento y nunca es concluyente para zanjar el debate historiográfico, la idea de una correspondencia entre una narración histórica y el pasado real no nos llevará a ningún lado si deseamos comprender la escritura narrativa de la historia. En el mejor de los casos, diríamos que cada narración histórica es un *intento* o *propuesta* para definir, en un caso específico, la correspondencia entre lenguaje y realidad histórica. Pero al hacerlo definimos la correspondencia en términos de la conveniencia historiográfica en lugar de explicar la segunda en términos de la primera (y ése sería el único argumento convincente para presentar la noción de una correspondencia entre [una parte de] el pasado y la narración histórica en su conjunto).

Para concluir, ya sea que veamos la narración histórica como una conjunción de declaraciones o como un conjunto, en ningún caso hablamos significativamente de una correspondencia entre la realidad histórica y la narración histórica. El constructivismo, como teoría sobre la autonomía de la narración respecto del pasado, está en lo correcto al desalentar nuestra creencia en una correspondencia entre el lenguaje histórico y la realidad. El argumento anterior ilustra lo correcto y lo equivocado del constructivismo. Éste, según lo definieron Oakeshott y Goldstein, es una teoría respecto a las declaraciones de la narración histórica.

Sin embargo, para evitar objeciones como las de Meiland y Nowell-Smith, el constructivismo debe interpretarse como una teoría sobre la narración del historiador *en su conjunto*. La superestructura de Goldstein, la narración, es una construcción lingüística que consta de muchas declaraciones singulares individuales. Mejor que ningún otro término posible, *constructivismo* refleja el hecho de que es la tarea del historiador

erigir esas construcciones lingüísticas cuyas características lógicas no pueden reducirse a la de las partes que la componen.

Esta interpretación constructivista de la historiografía también nos responde la pregunta de cómo emplea el lenguaje el historiador: el historiador *emplea* el lenguaje (es decir, declaraciones singulares individuales) con el fin de construir una narración. De una manera imprecisa, podría decirse que las declaraciones singulares *se usan* para expresar conocimiento (acerca del pasado). Pero esto es impreciso, pues tales declaraciones, de hecho, *son* conocimiento (del pasado). Y nada puede emplearse para expresar lo que es; lo que deseamos obtener por medio de *x* es distinto de *x* misma. En el mejor de los casos, podríamos decir que las declaraciones singulares se usan para expresar la verdad, pues la declaración verdadera no es verdad en sí. Puesto que asignamos a la narración histórica un estatus separado y distinto del de la declaración singular, estamos en posibilidad de afirmar que, de acuerdo con el constructivismo que se defendió aquí, el historiador *emplea* el lenguaje en el sentido estricto y verdadero del término.

EL USO DEL LENGUAJE EN LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

Pero podemos preguntarnos: ¿por qué la historiografía usa el lenguaje de la manera que dice el constructivismo? Si no podemos decir que la narración histórica nos da un relato verdadero del pasado aunque todas sus declaraciones sean verdaderas, ni que la narración del historiador corresponde a una parte del pasado, ni que hay reglas epistemológicas que vinculen la narración al pasado, nos asiste toda la razón al cuestionar cómo la narración del historiador de todos modos logra aumentar nuestra comprensión del pasado.

De hecho, la respuesta a esta pregunta se dio ya en el final de la sección anterior, cuando se sostuvo que la narración del historiador es un *intento* o una *propuesta* para definir la relación entre lenguaje y realidad. Cuando un historiador construye su narración, elige las declaraciones que cree serán la mejor guía para entender el pasado: cree que su selección es la mejor propuesta de cómo se debe ver el pasado. Al ser propuestas, las narraciones históricas no imparten un conocimiento cognitivo (aunque las declaraciones que contiene tengan esta capacidad): sin importar lo buena que sea una razón para sugerirle una propuesta a usted, mi propuesta es una invitación para que usted haga algo, y no la afirmación de que ese algo es el caso. Las propuestas no son verdaderas ni falsas; no establecen cómo es la realidad (aunque la naturaleza de la realidad influirá en el contenido de las propuestas, o incluso las determinará). Estas propuestas son en esencia los medios de *mostrar* la realidad histórica. El acto de *mostrar* y las *propuestas* se quedan a medio camino entre basarse en el conocimiento y tener u

obtener conocimiento. Ambos abarcan más que el conocimiento: mostrar (el pasado) y sugerir una propuesta (de cómo debe verse el pasado) abren un camino al conocimiento del pasado e indican cómo abordarlo. Como sugirió Novalis: *organizan* nuestro conocimiento sin ser conocimiento ellos mismos. De manera similar, podría decirse que los paradigmas de Kuhn, aparte de basarse en el conocimiento, presentan una propuesta de cómo debe abordarse la realidad física o muestran cómo debe hacerse esto, mientras la "ciencia normal" recopila el conocimiento que se puede obtener a partir de la aceptación de un paradigma.

Puesto que el conocimiento histórico siempre está condicionado por estas propuestas no cognitivas, o maneras de mostrar el pasado, sería injusto para ellas sostener que son meros instrumentos para obtener conocimiento del pasado. Inferir a partir de la declaración que *a* es instrumental para llegar a *b*, que *a* es tan sólo un medio para obtener *b,* es anteponer lo secundario a lo importante en realidad: estas propuestas no cognitivas de cómo debe verse el pasado son en realidad la columna vertebral de la escritura narrativa de la historia. E incluso más significativo es el hecho de que los historiadores casi nunca elaboran, si acaso lo hacen, en gran detalle las implicaciones cognitivas de sus propuestas respecto de cómo debe verse el pasado. Esto no se debe a una pereza de los historiadores. Se pueden mencionar dos razones: Primera, elaborar estas implicaciones será sobre todo sólo una especificación más detallada de la propuesta en cuestión. Segunda, elaborar esas implicaciones no nos llevaría a un nivel en el que se esperaría un conocimiento aceptable de manera intersubjetiva. Nunca se perderá el recuerdo de la propuesta. Por tanto, en un sentido, el historiador siempre permanecerá encerrado dentro de su propio mundo histórico, y por esta razón estas propuestas historiográficas tendrán pocos "efectos indirectos" en el reino del conocimiento cognitivo. Aún más importante, podríamos preguntarnos si estamos en lo correcto al pedir a una disciplina que las ideas que da deban siempre tener la forma de conocimiento cognitivo y nunca la de una propuesta. ¿No es una propuesta bien considerada a menudo más útil para nosotros que el conocimiento de que algo es el caso?

Con estas consideraciones se puede explicar otro hecho acerca de la historiografía. Como vimos en la sección "El paradigma de la Ilustración: la declaración general", el conocimiento cognitivo requiere un sujeto consciente intercambiable y, aun así, las propuestas se conectan siempre con los individuos que las sugieren. Una propuesta que todos acepten pierde la propiedad de ser una propuesta: se convierte en una regla, y las propuestas no son reglas. Una parte esencial de la naturaleza de las propuestas es que no se aceptan de manera universal, mientras que no obstante están sujetas a un análisis racional. El hecho de que el desacuerdo entre historiadores sea mucho más permanente y de naturaleza más dramática que en otras disciplinas no debe, por tanto, preocuparnos ni sorprendernos. La afinidad de la narración con el historiador individual (en contraste con

el sujeto consciente general), como se estableció en la sección 1, también se demuestra con la propiedad de la narración de ser una propuesta.

El desacuerdo entre historiadores nos lleva al último problema que vamos a considerar aquí. Se ha sugerido de manera repetida que el hecho de que la narración sea esencialmente una propuesta no descarta la posibilidad del debate racional. ¿Pero cómo es posible esto? Por lo común, el análisis científico parece valioso, pues ambos participantes en el debate afirman decirnos cómo es la realidad y estamos en posición de comparar sus afirmaciones de conocimiento con la realidad misma. Sin embargo, las propuestas no se pueden comparar con la realidad misma, así que ¿qué nos permite distinguir entre una propuesta sensible y una propuesta absurda?

Para responder esta pregunta, debemos empezar por reconocer otra característica de la narración histórica. La narración consiste en declaraciones. Cuando analizamos los méritos de una narración histórica, lo hacemos usando otras declaraciones cuyos términos-sujeto se refieren a la narración en cuestión. En tales análisis, de lo que se habla en consecuencia es de la narración histórica, pero nunca hace su aparición en las declaraciones que se emplean. Las declaraciones (de una narración) no forman parte de declaraciones. Desde este punto de vista, las narraciones históricas son similares a las cosas extralingüísticas que conocemos en nuestra cotidianidad, como sillas o casas. Si hablamos de una silla o una casa, aparecerán en nuestro lenguaje las palabras con que denotamos a estas cosas, pero nunca las cosas mismas. Parece razonable definir *cosas* como las entidades de las que puede hablarse sin que sean parte del lenguaje. Debe observarse que ésta es una definición de la palabra *cosa* y no una propuesta de una ontología específica. Una definición de la palabra *cosa* establece lo que será verdadero de las cosas independientemente de la ontología que se prefiera.

Sin embargo, si aceptamos la definición que acabamos de mencionar, las narraciones históricas son cosas, como sillas o casas. Éste es un resultado interesante, pues indica que, aparte del lenguaje y las cosas —que por lo común se reconocen como las únicas categorías—, hay aún una tercera categoría que combina características de cada una de las anteriores. Podemos representar esta situación con el diagrama siguiente:

I. Propuestas narrativas	II. Lenguaje
	III. Realidad

El lado derecho del diagrama (II y III) siempre ha sido central en el análisis filosófico. Todos los problemas filosóficos que se agrupan en torno a los temas de la verdad, referencia, epistemología, y la validez de las declaraciones generales deben ubicarse allí. Sin embargo, también están las propuestas narrativas que no se refieren ni corresponden

a la realidad y a las que sólo es posible referirse con el lenguaje sin formar parte nunca de *ese* lenguaje. Pero esas propuestas narrativas siempre se expresan en el lenguaje. Por tanto, no pueden reducirse a la categoría II o a la III, y así merecen un lugar propio en nuestro diagrama. No digo que las categorías I y II agoten todos los usos posibles del lenguaje; sólo deseo señalar que si investigamos el uso narrativo del lenguaje, debe distinguirse entre las categorías I y II.

Más aún, hay una conexión importante entre los lados derecho e izquierdo del diagrama. En ciertos casos, puede suceder que las propuestas del lado izquierdo se acepten de manera generalizada, no se reconozcan como tales o tomen la misma forma repetidamente. En tales casos, la propuesta puede perder las características de ser una propuesta y se convertirá en una *regla* respecto de la manera en que debe verse la realidad y, por tanto, de la manera en que el lenguaje debe conectarse con la realidad. Y después nos habremos desplazado del lado izquierdo al derecho del diagrama. Un ejemplo aclara esta sugerencia. A las interpretaciones narrativas del pasado a veces se les da un nombre propio. La frase *la Guerra Fría* se refiere a cierta interpretación de la historia política de, digamos, 1944 a 1960 (ignoro aquí las diferencias entre las interpretaciones individuales que propusieron los historiadores del periodo). Aunque en las declaraciones dentro de tal interpretación narrativa se hace referencia al pasado en sí, la frase *la Guerra Fría* se refiere a tal interpretación y no al pasado en sí. Más aún, supongamos que durante mucho tiempo todos los historiadores estuvieron de acuerdo en que esta propuesta de cómo debe verse el pasado era razonable. En tal situación, la pregunta de si en realidad hubo o no una guerra fría será absurda de la misma manera en que lo es la pregunta de si existió o no un individuo llamado Harry Truman que fue presidente de Estados Unidos. Una propuesta universalmente aceptada se convirtió en un fenómeno histórico que forma parte del pasado en sí. Se adoptó una nueva convención respecto de la manera en que el lenguaje debe conectarse con las palabras, y de ahora en adelante la frase *la Guerra Fría* se referirá ya no a una cosa del lado izquierdo de nuestro diagrama, sino a una cosa del lado derecho.[20]

Este argumento tiene dos implicaciones importantes: Primera, sugiere que la moderna filosofía del lenguaje anglosajona siempre ha dado por sentado de una manera demasiado rápida qué (clase de) cosas creemos que existen: uno casi nunca se interesa en la cuestión de qué nos hace preferir reconocer una cosa o (clase de) cosas respecto de otra clase. Foucault estaba en lo correcto cuando señaló que nuestro inventario de la realidad puede cambiar dramáticamente con el tiempo, pues la cuestión de qué cosas contiene la realidad está sujeta a un debate racional, y es una tarea importante de la filosofía aclarar la naturaleza de tales debates.[21] Qué (clase de) cosas creemos que conforman el inventario de la realidad es siempre el resultado de una interpretación en esencia *histórica* de la realidad y nunca algo dado. La ciencia nos informa acerca de las propiedades de las

cosas; la historia da a nuestras percepciones la cohesión necesaria para reconocer las (clases de) cosas. La separación de lenguaje y realidad (el lado derecho del diagrama) y el reconocimiento de ciertas (clases de) cosas en la realidad son el resultado y la etapa final de una percepción histórica de la realidad. Sin embargo, en tanto usemos el lenguaje del historiador, no es posible una separación clara entre lenguaje y realidad, pues el lenguaje aún contiene términos, como *la Guerra Fría,* que tiene características de ambos. Esto quizá explique la curiosa tendencia de tantos historiadores y filósofos de la historia de atribuir al lenguaje lo que es verdadero de la realidad, y viceversa.[22]

La otra implicación es ésta: En la sección "Introducción: las posturas ilustrada y romanticista de la realidad social" asociamos el reconocimiento del carácter histórico de la realidad con la afirmación de Hegel de que gran parte de la historia no puede reducirse a la acción humana intencional. El análisis previo demuestra que no debemos interpretar la afirmación de Hegel como una teoría respecto de lo que contiene la realidad (histórica). No es que, además de las acciones humanas intencionales, el pasado *también* contenga los resultados no intencionales de la acción humana intencional —la clase de cosas que la Ilustración no pudo ver—. Por el contrario, la afirmación de Hegel debe considerarse una teoría sobre el lenguaje (histórico). Con el lenguaje puede hablarse de la acción humana intencional (aquí el lenguaje corresponde a la realidad de una forma relativamente no problemática). Más aún, el lenguaje puede emplearse para hablar acerca de estos resultados no intencionales de la acción humana intencional. Sin embargo, en este caso con el lenguaje ya no se *describe* el pasado: se *interpreta.* Las cosas a las que se refiere este uso del lenguaje no forman parte del pasado, sino de un "universo narrativista". En consecuencia, la separación del individuo romántico (p. ej., el historiador moderno) del orden social (de la Ilustración) no significa que los historiadores den ahora con una parte hasta hoy desatendida de la realidad histórica que, sin embargo, permanecerá siempre como un secreto inescrutable para ellos. El asunto no es descubrir una nueva parte del pasado, sino una nueva dimensión del uso del lenguaje (histórico). Ésta refleja el descubrimiento de la dimensión del debate histórico concerniente a propuestas que hicieron los historiadores respecto de cómo debe verse el pasado. Es cierto que el conocimiento aceptable para todos los historiadores no puede hallarse aquí, y esto explica la existencia del vacío entre el individuo romántico y el orden social. Sin embargo, las implicaciones dramáticas y amenazadoras de esta visión de la brecha insalvable entre el individuo romántico y el orden social en el que él piensa se desvanecerán si estamos conscientes de la naturaleza y las consecuencias de esta nueva manera de hablar acerca de la realidad sociohistórica resultante de esta nueva dimensión del lenguaje: tan sólo se creó el "espacio lógico" que posibilita el análisis histórico y el debate histórico.

Pero el análisis y el debate suponen que tenemos criterios para decidir quién tiene la razón y quién no. ¿Cuál puede ser el propósito del análisis si las propuestas que se discuten resultan completamente arbitrarias? Como recordará el lector, éste fue el problema con que empezamos nuestra exposición del hecho de que las propuestas narrativas son cosas. Es una propiedad de las cosas poseer cierta unidad y cohesión; si una cosa no tiene estas propiedades, no será una cosa, sino un mero agregado. Por tanto, igual que las cosas comunes, las narraciones históricas deben tener tanta unidad y cohesión como sea posible. Dividimos la realidad en (clases de) cosas con un máximo de unidad y cohesión (y analizamos de modo significativo el grado de éxito que logramos); de manera similar, las cosas narrativistas que crea el historiador en el universo narrativista deben tener este grado máximo de unidad y cohesión. Esto explica por qué los historiadores y los filósofos de la historia, en especial los de la tradición del historismo alemán desde Ranke,[23] siempre han necesitado que el historiador produzca la unidad y cohesión de los distintos aspectos o partes del pasado que investiga. La única objeción que podría formularse contra esta sugerencia historista es que esta unidad y esta cohesión no yacen en el pasado en sí y, por tanto, el historiador no puede "descubrirlas", como si siempre hubieran estado ahí. El historiador *da* esta unidad y cohesión al pasado por medio de sus propuestas narrativas respecto de cómo debe verse el pasado. La unidad y la cohesión no son propiedades del pasado, sino de la narración histórica que se propone para interpretar el pasado.

Los méritos relativos de las narraciones históricas se determinan, por tanto, mediante una evaluación de su unidad y coherencia interna. Pero, podríamos preguntar, ¿dónde hallamos esta unidad y coherencia? En esta conexión debemos distinguir entre dos maneras de ver la narración del historiador: *1)* la narración vista como una conjunción de declaraciones singulares separadas, y *2)* la narración considerada en su totalidad. A primera vista, parecería obvio que con la primera manera de ver la narración del historiador se tendrá más éxito en descubrir la unidad y coherencia de la narración. Es cierto que las declaraciones de la narración histórica deben conectarse mutuamente de un modo coherente e inteligible. Si una narración histórica divaga de un sujeto a otro y sus declaraciones se revuelven de manera impredecible, nos asiste la razón en considerar incoherente tal narración. Sin embargo, esta clase de (in)coherencia no es habitual en las narraciones (históricas o no): quien sea que escriba un tratado matemático, un sermón, una novela, un guión, etc., debe satisfacer los requisitos de un uso coherente del lenguaje. Así, consideremos el segundo enfoque. Si deseamos analizar el problema de la unidad y la coherencia de una narración en su conjunto, antes que nada debemos ser capaces de *identificar* la propuesta de la narración en cuestión que establece la manera en que debe verse el pasado. Vimos que la narración histórica es en esencia una propuesta, así que la coherencia narrativa puede analizarse sólo si sabemos cómo

averiguar la naturaleza de las propuestas en cuestión. La dificultad es que la naturaleza de estas propuestas sólo se ve con claridad en contraste con otras propuestas. Si sólo tenemos una narración sobre la Revolución francesa, por ejemplo, no podremos determinar qué propuesta hay ahí respecto de cómo se debe ver la Revolución francesa. En tal caso, incluso podríamos olvidar que esta narración lleva en sí una propuesta en absoluto y llegar a verla como una reflexión del pasado real de la manera que sugería el paradigma de la Ilustración. Estas propuestas son siempre *maneras de ver* el pasado, y si sólo hay una manera de verlo, esto cambiará con facilidad a ser una convicción respecto de cómo *en realidad fue* el pasado.

El grado de unidad y coherencia de la narración es siempre, por tanto, un asunto relativo: sólo podemos sacar conclusiones respecto a él al comparar la narración en cuestión con otras que aborden el mismo tema, o una que se le relacione de manera estrecha. Por tanto, la unidad y coherencia narrativas vienen siempre "de fuera", por así decirlo: no tienen su origen tanto en la narración misma —al menos no de manera exclusiva— cuanto en lo que sucede en la controversia respecto de varias narraciones sobre el mismo tema. Por supuesto, esto es así de acuerdo con la afirmación previa de que la idea histórica no debe verse como conocimiento cognitivo, en el sentido estricto del término, sino como una etapa de un debate continuo. En consecuencia, no hay criterio fuera de la presentación narrativa del pasado que nos permita establecer, de alguna manera "narrativa independiente", una unidad y coherencia de la narración histórica. El pasado en sí nos dará los argumentos para estos debates historiográficos, pero nunca el pasado en sí será lo decisivo.

Por último, este llamamiento final al debate historiográfico significa que nuestra investigación filosófica del escrito narrativo de la historia llega aquí a su fin. No es tarea del filósofo de la historia sino de los historiadores formular implícita o explícitamente reglas generales respecto de las consideraciones que deben ser decisivas en el análisis historiográfico. Al filósofo de la historia sólo le está permitido decir que la unidad y la coherencia constituyen el criterio formal para evaluar los méritos relativos de las narraciones históricas, pero los historiadores deciden qué contenido material debe darse a este criterio formal.

CONCLUSIÓN

Recapitulemos. Vimos que la concepción romántica del lugar del individuo (historiador) en el orden social o, mejor, fuera de él, fue condición necesaria para un reconocimiento verificable de los secretos incomprensibles y fascinantes del pasado. Desde entonces, lo desconocido del pasado ha sido la condición de nuestro autoconocimiento como

herederos de una larga evolución histórica. Paradójicamente, lo desconocido es el único espejo en el que podemos reconocernos. Cuanto más hacemos extraño, ajeno e impenetrable el mundo fuera de nosotros (es decir, el pasado), más completa será nuestra idea dentro de nosotros mismos. Esta idea de que una separación de la realidad es el precio que debemos pagar por el autoconocimiento fue, creo, uno de los orígenes principales de la desesperación romántica (para la Ilustración, el autoconocimiento fue la condición para una creencia optimista en la *integración* del individuo a la sociedad). La historiografía moderna obtuvo su inspiración de esta fuente.

En términos de los instrumentos lingüísticos a nuestra disposición para transmitir el conocimiento de la realidad, la victoria del romanticismo sobre la filosofía de la ley natural de la Ilustración significa un desplazamiento desde la declaración general hasta la narración histórica. Hay una asimetría en la relación entre la declaración general y la narración. La declaración general (como la singular) es, o expresa, el conocimiento que en la narración sólo *se usa* para obtener capacidad de penetración. La idea histórica no tiene un carácter cognitivo, sino que es en esencia una propuesta de cómo debe verse el pasado. No es conocimiento, sino una *organización* del conocimiento.

Lo que es tan interesante sobre el uso narrativo del lenguaje es el hecho de que la relación entre lenguaje y realidad se desestabilice sistemáticamente; el lenguaje narrativo puede alterar este equilibrio entre lenguaje y realidad, pues tiene una autonomía propia. El lenguaje narrativo se liberó de sus lazos con la realidad (histórica) y se construyó así una plataforma desde la cual opera como árbitro en el debate sobre cómo deben relacionarse entre sí el lenguaje y la realidad. Las certezas de las reglas epistemológicas dieron paso al debate historiográfico. Esto es interesante porque una de las características más visibles de la filosofía de la ciencia presente es una tendencia parecida a ampliar la brecha entre lenguaje y realidad. Cuando Kuhn emplea el término *inconmensurable,* desea destacar que en ciertas fases de la evolución de la ciencia no se puede apelar a la realidad física en sí con el fin de definir la naturaleza del desacuerdo entre científicos. En tales situaciones, el lenguaje "histórico" es el único recurso que tenemos; de aquí el abandono de Rorty de la epistemología en favor de una hermenéutica inspirada en Gadamer.[24] La situación en que se encuentra la ciencia en tales circunstancias es endémica en la historiografía. La narración histórica y el uso del lenguaje por parte del historiador son, por tanto, no sólo de interés para los historiadores y los filósofos de la historia, sino para los filósofos del lenguaje en general. Uno de los hechos más fascinantes del lenguaje es que no sólo expresa conocimiento sino que también *se usa* (en el sentido verdadero del término) para construir entidades lingüísticas que son tanto lenguaje como cosas. Y estas entidades lingüísticas son las matrices para la generación de conocimiento nuevo.

[1] Con los términos *Ilustración* y *romanticismo* se designan aquí sólo las tendencias más visibles en estos periodos. Desde F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* Munich, 1936; y P. H. Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism,* Berkeley, 1975, es conocimiento común que el origen de una visión historista de la realidad sociohistórica se puede ubicar en el comienzo del siglo XVIII.

[2] T. A. Spragens, Jr., *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes,* Kentucky, 1973, p. 153.

[3] E. Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht", en Kant, *Ausgewählte kleine Schriften,* Hamburgo, 1969; véase también G. Vlachos, *La pensée politique de Kant,* París, 1962, pp. 193-225.

[4] Es, por tanto, dudoso si se está en lo correcto al ver los orígenes del liberalismo en el individualismo de la filosofía de la ley natural de los siglos XVII y XVIII. Se vio ya en J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londres, 1952, que el individualismo dieciochesco estaba lejos de ser incompatible con las tendencias totalitarias. Un liberalismo en verdad antitotalitario necesita un reconocimiento formal de la libertad civil, de una esfera en la que el individuo sea libre de la influencia del Estado o de otras colectividades. El descubrimiento de esta esfera va de la mano con la evolución que se esbozó aquí y se basa en última instancia en la definición romántica del individuo. Sólo Benjamin Constant dio una definición no ambigua de libertad civil en su libro *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,* París, 1819.

[5] Una de las consecuencias fue la división del individuo en un yo público y uno privado; R. Sennett describió bellamente este avance en su obra *The Fall of Public Man,* Nueva York, 1976.

[6] "Jener Zusammenhang enthält nämlich dies, dass in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskimme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihr Interesse; aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und ihrer Ansicht lag", G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1970, p. 88.

[7] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment,* Princeton, 1975; véase en especial el cap. 2. Véase también B. A. Haddock, *An Introduction to Historical Thought,* Londres, 1980, p. 1.

[8] R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Londres, 1970, p. 251. [Versión en español: *Idea de la historia,* trad. de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1952.] Para un análisis completo de las posturas pertinentes de Collingwood, véase W. J. Van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of Collingwood,* La Haya, 1981, cap. 7.

[9] D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* Oxford, 1972, p. 83. [Versión en español: *Investigación sobre el conocimiento humano,* trad. de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1995, p. 107.]

[10] "Der Geschichtschreiber organisiert historische Wesen. Die Data der Geschichte sind die Masse, der der Geschichtschreiber Form giebt, durch Belebung. Mithin steht auch die Geschichte unter der Grundsätzen der Belebung und Organisazion überhaupt, und bevor nicht diese Grundsätze da sind, gibt es auch keine ächten historischen Kunstgebilde, sondern nichts als hier und da Spuren zufälliger Belebungen, wo unwillkührliches Genie gewaltet hat", Novalis (F. von Hardenberg), "Blüthenstaub", en Novalis, *Werke in einem Band,* Munich, F. Bruckmann Verlag, 1981, p. 469.

Agradezco al profesor E. H. Kossmann por llamar mi atención sobre este aforismo.

[11] F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983, pp. 169-179.

[12] P. Gay, *Style in History,* Londres, 1975 (véase la introducción y conclusión de Gay).

[13] Van der Dussen destacó que la teoría de la "recreación" de Collingwood nació de consideraciones epistemológicas. Véase W. J. Van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood,* La Haya, 1981, pp. 143 y ss.

[14] M. Oakeshott, *Experience and Its Modes,* Londres, 1978, cap. 3. L. J. Goldstein, *Historical Knowing,* Londres, 1976.

[15] L. J. Goldstein, *Historical Knowing,* Londres, 1976, cap. 5.

[16] Véase, p. ej., A. C. Danto, *Analytical Philosophy of Knowledge,* Cambridge, Inglaterra, 1968, p. 73.

[17] J. W. Meiland, *Scepticism and Historical Knowledge,* Nueva York, 1965, pp. 41-63.

[18] P. H. Nowell-Smith, "The Constructionist Theory of History", *History and Theory, Beiheft,* 16, 1977, pp. 1-28.

[19] De modo similar, Mink escribe: "La alternativa es abandonar el remanente de la idea de la Historia Universal que sobrevive como suposición, a saber, la idea de que hay una actualidad histórica determinada, el referente complejo para todas nuestras narraciones de 'lo que en realidad ocurrió', el relato no contado al que se aproximan las historias narrativas", L. O. Mink, "Narrative Form as a Cognitive Instrument", en R. H. Canary y H. Kozicki (coords.), *The Writing of History,* Madison, 1978, p. 148.

[20] Hay una exposición más detallada en F. R. Ankersmit, *Narrative Logic,* pp. 155-169.

[21] M. Foucault, *The Order of Things,* Nueva York, 1973, pp. XV-XXIV.

[22] Un buen ejemplo es C. L. Becker, "What are Historical Facts", en H. Meyerhoff (coord.), *The Philosophy of History in Our Time,* Nueva York, 1959. En este artículo se identifican entre sí los hechos y la interpretación de los hechos.

[23] No debe confundirse historismo con historicismo. Desde K. R. Popper, *The Poverty of Historicism,* Londres, 1957 [versión en español: *La miseria del historicismo,* Madrid, Alianza, 1973], el término *historicismo* se reserva por lo común para referirse a filosofías de la historia especulativas. Véase la introducción a este volumen, nota 11.

[24] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Oxford, 1980, parte 3. [Versión en español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1979.] Véase también R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism,* Oxford, 1983.

IV. REPRESENTACIÓN HISTÓRICA

EXPLICACIÓN, INTERPRETACIÓN Y REPRESENTACIÓN

Nos agrada pensar que la filosofía de la ciencia y la filosofía de la historia son disciplinas puras y estrictamente racionales que no tienen suposiciones sustanciales en sí. Esto les da el derecho, por decirlo así, de investigar las "suposiciones" de la ciencia y la historia. Por supuesto, todo mundo está consciente de que ésta es una imagen demasiado optimista. Como cualquier otro *discurso,* para usar el término de Foucault, la filosofía de la ciencia y la filosofía de la historia tienen también sus suposiciones esencialistas; suposiciones esencialistas en cuanto a lo que son los problemas esenciales en la ciencia y la historia desde un punto de vista filosófico. Como Foucault y Hegel nunca se cansaron de señalar, estas suposiciones pueden descubrirse al ubicar los límites entre lo que puede decirse y lo que no debe decirse dentro de un *discurso* determinado.[1] Por esta razón es sensato decir que las suposiciones de un *discurso* no deben asociarse principalmente con sus premisas no analizadas o sus bases máximas, sino más bien con lo que excluye, así como un tabú excluye ciertas formas de hablar.

La mejor manera de determinar las suposiciones de un *discurso* es estudiar su terminología.[2] El inventario semántico de un *discurso* por necesidad determina este límite entre lo que puede decirse y lo que no puede decirse, analizarse o investigarse dentro de un *discurso.* El vocabulario y la terminología, por tanto, expresan lo que se supone esencial en lo que se analiza. Por ejemplo, debido a sus distintos vocabularios, el debate entre los positivistas lógicos y Popper, por un lado, y los kuhnianos, por otro, no fue principalmente un debate sobre el crecimiento del conocimiento (como pensaron los participantes mismos), sino, de hecho, un debate sobre lo que debería considerarse esencial en la empresa científica. De acuerdo con la primera clase de debate, esta esencia es la verificación (positivismo lógico) o la falsificación (Popper y sus discípulos) de las hipótesis científicas; de acuerdo con la segunda clase del debate, lo esencial es la naturaleza de la retórica científica (es decir, cómo debaten los científicos entre sí y qué clase de argumentos por lo general consideran decisivos).

Lo mismo es cierto con la filosofía de la historia. En su fase inicial, la moderna filosofía de la historia desde, digamos, la década de 1940 casi exclusivamente ha empleado el vocabulario de la explicación y la descripción. La suposición esencialista era, por supuesto, que esencialmente el pasado es un mar de fenómenos históricos que deben describirse y explicarse. El pasado se concebía como una multitud de fenómenos que yacen ante el historiador, en espera de ser descritos y explicados. La preferencia por este

vocabulario automáticamente generó varias preguntas, en su mayoría epistemológicas, respecto de la verdad de las declaraciones descriptivas y explicativas del historiador acerca del pasado. Así, el modelo de ley aclaratorio (MLA) llegó a dominar el debate en la moderna filosofía de la historia en la primera mitad de la corta vida del MLA por la única razón de que el vocabulario que adoptaron los filósofos de la historia sugería que la explicación y descripción históricas eran la esencia de la tarea del historiador.

Sin embargo, en la década de 1970 apareció un vocabulario nuevo. Tanto los hermeneutas como los narrativistas creyeron que la tarea del historiador no era *explicar* sino *interpretar* el pasado. De hecho, se trató más de una creencia implícita en el giro que tomó el debate en algún momento cercano a 1970 que de un argumento explícito. Más aún, el encanto que ejerció el vocabulario anterior resultó tan fuerte que produjo una escisión en la filosofía de la historia hermenéutica. Los protagonistas de lo que Von Wright y Olafson llamaron *hermenéutica analítica*[3] —*grosso modo,* la tradición que asociamos a Collingwood, Dray o Von Wright— se acostumbraron tanto a hablar con el lenguaje de la explicación que nació una forma híbrida de hermenéutica; híbrida, porque combinaba la concentración tradicional de la hermenéutica sobre la interpretación del significado con el requerimiento de que el historiador explicara el pasado que suponía el vocabulario del MLA. Es posible rastrear muchas de las debilidades de la hermenéutica analítica hasta su pecado original de mezclar las preguntas que sugiere el vocabulario hermenéutico con el ideal explicativo del otro vocabulario.

El vocabulario puro de la hermenéutica sólo se abrió paso de manera lenta en la filosofía de la historia, en la medida en que lo hizo. La crítica literaria y los dominios pertinentes de la filosofía del lenguaje se mostraron mucho más receptivos a este nuevo vocabulario que la filosofía de la historia. En la filosofía, la consistencia siempre es preferible a la hibridización y, por tanto, se teme que la filosofía de la historia pierda terreno frente a sus más atentos rivales. Por tradición, la teoría hermenéutica aborda la manera en que se interpreta el significado. La suposición esencialista de la teoría hermenéutica es, por tanto, la de que el pasado es en esencia un conjunto significativo y de que es tarea del historiador interpretar el significado de los fenómenos históricos. Las preguntas epistemológicas que tanto obsesionaron a la filosofía de la historia en su fase inicial perdieron entonces mucha de su urgencia, puesto que las preguntas de significado se interesan en la relación entre palabras más que en la relación entre palabras y cosas. Y el una vez acaloradamente debatido problema de si la historia era una ciencia (aplicada) se abandonó en favor de los problemas más existenciales de la relación entre texto y lector, que surgió de la obra de autores influyentes como Gadamer y Derrida.[4] Cambiar el vocabulario de la descripción y explicación por el de significado e interpretación implicó nuevas tareas para la filosofía de la historia, y todo mundo estará de acuerdo en

que aún hay mucho trabajo importante por hacer en esa dirección. Pasará algún tiempo antes de que la filosofía de la historia en realidad se ponga al día con la crítica literaria.

Aun así, a pesar de los nuevos avances que podrían esperarse del desarrollo de una filosofía de la historia en verdad hermenéutica, no debemos perder de vista que el vocabulario del significado y la interpretación también tiene sus desventajas. Los términos *significado* e *interpretación* pueden usarse de manera relativamente directa cuando se habla de: *1)* la interpretación del significado de las acciones humanas (el campo favorito de la hermenéutica analítica) y *2)* la interpretación de textos (el campo favorito de la hermenéutica continental). Nadie querrá rebatir el hecho de que los historiadores a menudo deben responder la pregunta de por qué los agentes históricos en el pasado emprendieron ciertas acciones o cuál fue el significado de un texto escrito por Hobbes o Rousseau. Sin embargo, el problema es que hay mucho del pasado que no tiene un significado en ninguno de estos sentidos. La historiografía del siglo XX prefiere ver el pasado desde un punto de vista distinto del de los agentes históricos mismos, lo que reduce la intención de la hermenéutica analítica a una empresa fútil.[5] Lo que es más, la variante contemporánea de historia intelectual, la historia de las mentalidades, no se interesa tanto en los significados (sea el *mens auctoris* o el significado del que *nosotros* nos apropiemos) cuanto en las mentalidades de las que es prueba el texto. Y una mentalidad puede ser un antecedente del significado, pero no es un significado en sí.

A partir de estos avances de la historiografía del siglo XX, podemos concluir que el significado es menos ubicuo en el pasado que investiga el historiador de lo que sugiere la hermenéutica. Aunque el pasado consista en lo que hicieron, pensaron o escribieron los agentes humanos en el pasado, y el pasado no conozca agentes sobrehumanos, la perspectiva del historiador a menudo tanto crea como investiga un pasado desprovisto de significado intrínseco. La penetración hegeliana en las consecuencias no intencionadas de la acción humana intencional es paradigmática para esta perspectiva.

Dos estrategias se sugieren si se va a intentar rescatar el vocabulario del significado y la interpretación. Primera, se podría recurrir a las filosofías de la historia especulativas. Las filosofías especulativas siempre han supuesto que hay un significado oculto en el proceso histórico, aun cuando los agentes históricos tengan o no conciencia de él. Como las acciones tienen un significado porque se emprenden con el fin de conseguir cierto objetivo, el proceso histórico en su totalidad es el medio de conseguir cierto objetivo, sea la Mente Absoluta o la sociedad sin clases. Por supuesto, seguir esta estrategia sólo tiene sentido si se supone que los sistemas especulativos son maneras legítimas de abordar el pasado. Deben considerarse dos cuestiones en esta conexión. En primer lugar, está la cuestión de si los sistemas especulativos son aceptables desde los puntos de vista histórico y filosófico. Como es bien sabido, autores como Popper, Von Hayek y Mandelbaum no lo creían así, pero recientemente hay mucha más tolerancia hacia los

sistemas especulativos que antes. Por tanto, suspendamos nuestro juicio al respecto. Así, la importante es la segunda pregunta. Al asumir la aceptabilidad de los sistemas especulativos, ¿podemos darles el crédito de haber descubierto el significado de la historia? Podría objetarse que emplear el término *significado* respecto del proceso histórico según lo interpretan los sistemas especulativos es una personificación no garantizada del proceso histórico: usamos el término sólo cuando *la gente* hace algo con el fin de lograr algo más. Un obstáculo aún más grave cuando hablamos acerca del "significado del proceso histórico" es el hecho de que no puede afirmarse que incluso la historiografía "común" *descubriera* el significado (oculto) de la historia; lo más que se puede decir es que los historiadores *dan* un significado al pasado. Así, Munz escribió en un tono que curiosamente nos recuerda a Derrida: "La verdad de las cosas es que no hay un rostro determinable detrás de las diversas máscaras que crea todo cronista, sea historiador, poeta, novelista o hacedor de mitos".[6] el pasado no tiene rostro, y las máscaras que hacen los historiadores es todo lo que tenemos. Así, tan pronto abandonamos la esfera de la acción humana intencional, el pasado no tiene un significado intrínseco, oculto o de otra clase, y es decididamente extraño hablar acerca de interpretar el significado de algo que no tiene un significado intrínseco.

Extraño, de acuerdo, pero ¿imposible? Supóngase que nos enfrentamos a una serie de palabras revueltas arbitrariamente de modo que estemos seguros de que no tiene significado. No obstante, Stanley Fish quizá diría que seríamos capaces de interpretar el "significado" incluso de este "texto",[7] de la manera en que podemos ver la forma de una oveja en una nube. Tal vez sostenga que no hay una buena razón para adherirse a un significado "unido a un objeto" de ese significado: hacerlo así es embarcarse en una tontería metafísica. Hay un significado tan pronto los lectores leen los textos o lo que deciden *ver* como textos. En resumen, el significado debe asociarse con una cierta *práctica;* la práctica de la interpretación —independientemente de lo que se interprete— tiene o no tiene un significado intrínseco (la última disyuntiva es incluso imaginaria). Sin embargo, es justamente esta dependencia de la práctica lo que habla con fuerza en contra de tal tolerancia extrema respecto del significado de significado e interpretación. ¿Qué restricciones podrían imponerse a esta práctica de dar significados? Si suponemos que empezamos por adjudicar intenciones a los objetos físicos, ¿qué consideraciones serían capaces de guiarnos en los análisis de estas intenciones? (El hecho de que *no* tengamos las manos vacías en los análisis acerca de lo que no tiene un significado intrínseco en el pasado no es un argumento en contra de esta postura. Al contrario: este hecho demuestra que otro factor, cuya existencia oscureció el vocabulario del significado, representa un papel, y la interpretación de *este* vocabulario no puede explicar por qué *no* tenemos las manos vacías en tales análisis.)

Pasemos ahora a la segunda estrategia para neutralizar el argumento de que el pasado no tiene un significado intrínseco. Me refiero a la estrategia que adoptan, por ejemplo, Hayden White y Ricœur cuando afirman que el pasado es como un texto y, por ende, tiene, como el texto, un significado propio. Si White y Ricœur desean que tomemos la oración "el pasado es un texto" en el sentido literal o sólo metafórico, no queda siempre claro en sus escritos. Pero sea cual sea la forma en que se formule la oración,[8] se puede hacer una objeción sencilla a esta estrategia. Si los textos son en realidad significativos (y si no lo son, no hay consuelo para White y Ricœur), lo son siempre respecto de algo fuera del texto mismo. (Ignoraré el problema que representan los textos de ficción, que con claridad no pertenecen a este análisis.) Entonces, podríamos preguntarnos de qué sería posible que tratara el texto que es el pasado. Y nuestra incapacidad de responder esta pregunta habla muy claro en contra de la propuesta de White y Ricœur de ver el pasado como texto.

Por ende, ambos vocabularios, el de descripción y explicación y el de significado e interpretación, tienen sus deficiencias. Tienden a centrar la atención del filósofo de la historia en lo que es de relativamente poca significación en la historiografía moderna. Por esta razón propongo ahora un tercer vocabulario: el de la representación. Se dice a menudo en el lenguaje común que el historiador *representa* el pasado (en lugar de describirlo o interpretarlo). El vocabulario de la representación tiene la ventaja de no sugerir la clase de presuposiciones a que dan origen los otros dos. La sugerencia es más bien la de que el historiador podría compararse de manera significativa con el pintor que representa un paisaje, una persona, etc. Obviamente, la implicación es una petición de un *rapprochement* entre la filosofía de la historia y la estética.

¿POR QUÉ LA REPRESENTACIÓN?

A diferencia del vocabulario de la descripción y la explicación, el de la representación tiene la capacidad de explicar no sólo los detalles del pasado, sino también la manera en que estos detalles se integraron a la totalidad de la narración histórica. Muchos estudiosos han observado la predilección de la tradición del modelo de ley aclaratorio y de la hermenéutica analítica por los detalles de la narración histórica, y no se necesita mayor explicación; por otro lado, cuando hablamos de representaciones históricas, pensamos naturalmente en narraciones históricas completas. Más interesante aún, el vocabulario de la representación, a diferencia del de la interpretación, no necesita que el pasado en sí tenga un significado. La representación es indiferente respecto del significado. No obstante, el texto histórico en sí *tiene* un significado. Se colige que el vocabulario de la representación puede ayudarnos a explicar el nacimiento del significado a partir de lo que

aún no tiene un significado. El significado es representacional de origen y surge de nuestro reconocimiento de la manera en que otras personas (historiadores, pintores, novelistas) representan el mundo. Nos pide que veamos el mundo a través de los ojos de otros, o, al menos, que reconozcamos que es posible hacerlo. El significado tiene dos componentes: el mundo, y la idea de que puede representarse de cierta manera, que puede verse desde cierto punto de vista. Por tanto, debemos disentir con el orden de representación jerárquico y la hermenéutica que propuso Gadamer cuando escribe que "la estética debe subsumirse a la hermenéutica".[9] De hecho, sucede lo contrario: la estética, como la filosofía de la representación, precede a la de la interpretación y es la base para explicar la interpretación. Por otro lado, podemos estar de acuerdo con Gadamer en que la brecha entre la *Geisteswissenschaften* y la *Naturwissenschaften* es principalmente de naturaleza existencial, más que metodológica: fue la representación la que provocó nuestra expulsión del mundo natural, y se nos dio el significado a cambio del paraíso que así perdimos. La ciencia y la hermenéutica están en lados opuestos de la línea divisoria que encarna la representación.

Así, si la ciencia está más cerca de la representación que de la interpretación del significado, será necesario señalar las diferencias entre la ciencia y la representación. Las teorías científicas no son representaciones del mundo: nos permiten formular oraciones que expresan situaciones que nunca han sucedido en el mundo real. Por otra parte, la representación sólo se interesa en el mundo como *es* o como *fue*. Las oraciones científicas tienen un modelo o un carácter hipotético (con la forma: *si… entonces…);* la representación es categórica.

En este punto surge una dificultad. Si pensamos en la ficción y en los paisajes ficticios, puede parecer que la representación artística, como la ciencia, tiene la misma capacidad de representar lo que nunca ha sucedido ni sucederá en el mundo real. Goodman abordó esta dificultad a su manera habitualmente eficaz. ¿Qué representan, por ejemplo, una pintura de Pickwick o una de un unicornio? La respuesta de Goodman a esta pregunta tiene que ver en esencia con la lógica del término *representación*. El término debe entenderse de manera tal que la frase "*a* representa a *b*" no implique nada respecto de la existencia de *b*. Y esto se logra si las frases como "una pintura que representa a Pickwick" o "que representa a un unicornio" se ven "como predicados irrompibles en un lugar, o términos de clase como 'escritorio' y 'mesa'. No podemos llegar al interior de ninguno de ellos y cuantificar sus partes".[10] De este modo, la representación en la ficción no nos compromete a la existencia de lo que se representa, ni siquiera a la posibilidad de su existencia. Más aún, he demostrado en otro momento que podemos concebir la ficción como representación de situaciones, cuya posibilidad de existencia no sólo se rige mediante las leyes físicas conocidas, sino incluso mediante reglas lógicas.[11] Veamos los dibujos de Escher. Con seguridad esos dibujos son

representaciones —lo son *acerca* de algo (por ejemplo, de una inconsistencia lógica)—, pero el tema que tratan nunca podría suceder en la realidad (histórica). El curioso problema con estos dibujos es más bien *qué* entendemos cuando pensamos que los entendemos: ¿Entendemos el dibujo o entendemos por qué no entendemos el dibujo? ¿Podemos entender o sólo reconocer una inconsistencia lógica? En todo caso, podemos estar seguros de que no hay simetría entre las declaraciones hipotéticas del científico y la representación de la ficción.

La sugerencia de Goodman de que sus predicados irrompibles en un lugar debilitan el vínculo entre realidad (o lo que posiblemente se le parezca) y la representación origina la pregunta de cómo se relacionan la representación y la epistemología. A primera vista quizá sintamos que la representación es innegablemente una manera de hablar acerca de la realidad y, por tanto, de interés profesional para el epistemólogo. Por otro lado, si el término aún puede emplearse con legitimidad respecto de los dibujos de Pickwick, de los unicornios o de las paradojas perspectivistas de Escher, daría la impresión de que la representación y la epistemología estuvieran en los ángulos correctos entre sí. Sin embargo, respecto de este problema, Goodman establece una distinción útil. Afirma que la frase "*a* representa a *b*" es ambigua y significa: *1)* de lo que trata la pintura en cuestión, o *2)* la *clase* de pintura que se indica con la frase (la pintura puede ser una "pintura de Pickwick" o una "pintura de un unicornio").[12] El segundo significado de la frase se ocupa de los dibujos de Pickwick y del unicornio. Esto nos deja el primer significado y, puesto que *de lo que trata* sí origina preguntas epistemológicas, la pertinencia de la epistemología para la representación parece con justicia obvia.

No obstante, esta conclusión sería demasiado precipitada. Esto se ve con claridad al recordar las posturas de Rorty sobre la historia de la epistemología. Rorty demostró que la epistemología sólo se produce como resultado del postulado de Descartes de un *forum internum* "en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas […] y todo el resto de lo que llamamos 'mental'".[13] Dentro de la tradición aristotélica previa a Descartes, sólo estaba el mundo y el intelecto que comprende verdades sobre el mundo. La brecha que creó Descartes entre nuestro "ojo interior" y la realidad —el ojo interior sólo puede observar la representación de la realidad en el *forum internum*— se cerraría de nuevo de una forma u otra si se deseara justificar la posibilidad del conocimiento del mundo, y la tarea de hacer eso se asignó a la epistemología. Se sugirió así un paralelismo entre la epistemología y la representación: la epistemología describe la manera en que la realidad se representa en la mente del yo trascendental. Las teorías estéticas de los siglos XVIII y XIX, con su tendencia a igualar la representación pictórica con la percepción sensorial, reforzaron más este paralelismo.

Sin embargo, la dificultad estriba en que la frase "*a* representa a *b*" es indeterminada respecto de la relación entre *a* y *b*, a un grado que nunca se toleraría siquiera en la más

liberal de las epistemologías. Un círculo puede representar el sol, una moneda, una ciudad en un mapa, etc. Como sabemos, la representación está sujeta al contexto y a la tradición —quizás incluso a un simple acuerdo—, lo que sería por cierto una afirmación absurda en el caso de la epistemología. En este aspecto, la representación nos recuerda la forma en que Rorty describió la situación precartesiana anterior a la introducción de la hoja ahistórica del yo universal y trascendental sobre la cual se proyectaban las verdades indubitables. Dentro de esta primera postura, el conocimiento era un atributo del individuo humano, más que una representación sobre la hoja *im*personal del yo trascendental. En consecuencia, todo el conocimiento se conectaba de manera estrecha con las contingencias históricas del mundo y de los individuos humanos que viven en él; la concepción de un cuerpo de verdades eternas e independientes de un contexto, que se contemplara en nuestros yos internos, habría sido incomprensible. La postura aristotélica precartesiana del conocimiento está, por tanto, mucho más cerca de la representación de lo que entendimos por conocimiento desde la victoria de la postura del conocimiento cartesiano epistemológico.

Más aún, la filosofía como forma de pensamiento tiene una tendencia interna que no podemos permitirnos pasar por alto en esta conexión. La filosofía siempre ha tenido una perenne inclinación a generalizar acerca de los temas que analiza. Si lo que el epistemólogo tiene que decir acerca del yo trascendental no se aplicara a *cada* individuo, se embarcaría ya sea en una ciencia especulativa o en una mala filosofía o incluso en ambas. El psicólogo *no* necesita sostener que las facultades de la percepción que investiga son exactamente las mismas en todos los individuos, pero las entidades que *crea* o *postula* el epistemólogo requieren una generalidad absoluta, precisamente porque no son *encontradas* y, por tanto, no están sujetas a las contingencias del mundo real. De esta forma, la filosofía es la disciplina más democrática. Sin embargo, estas pretensiones universalistas de la epistemología le impiden aceptar la indeterminación de la representación, que, como se demuestra en la historia del arte, es una de sus características más visibles. Por consiguiente, podemos ver en la epistemología el intento de codificar una cierta forma o formas de representación. La epistemología es la representación sin la historia y sin las variedades representacionales que poco a poco se desarrollaron en la historia de la representación. Por tanto, hay una coalición natural entre historia y representación, y una enemistad natural entre esta coalición y la epistemología. Cuando se elimina la historia y se codifica la representación, ambas dejan de existir y la epistemología toma su lugar.

Este reconocimiento de la naturaleza de la relación entre epistemología y representación nos permite ver lo que no es correcto en la afirmación tanto de los estetas idealistas como de Goodman de que el arte es una forma de cognición: "La verdad y su contraparte estética viene a ser una apropiación con nombres distintos".[14] Hasta cierto

grado, podemos estar de acuerdo con esta afirmación, pero debe calificarse. La relación entre la verdad científica y su contraparte estética va de la mano con la que hay entre la epistemología y la representación. La ciencia es una representación codificada, y la epistemología investiga la naturaleza y las bases del proceso de codificación. Las ideas de la representación artística son más amplias y profundas (porque no está codificada) que las de la ciencia (aunque ambas preferirán su campo favorito).

Y consideraciones como éstas también tienen sus implicaciones en el problema del relativismo en la historia (y el arte). El relativismo como problema filosófico surge cuando se observan los cambios históricos en nuestras visiones científicas y codificadas del mundo. El relativismo, por tanto, tiene su origen en la línea de fractura entre epistemología y representación. Esta situación conlleva que el relativismo no puede ser un problema en el arte y la historia: ambos se sitúan con seguridad en el lado de la representación de esa línea de fractura. Pero, podría objetarse, ¿no tienen el arte y la historia también sus cambios en la representación? Sin embargo, *estos* cambios históricos son de estilo y *no* tienen implicaciones epistemológicas. Distintas tradiciones científicas dieron paso a la pesadilla del relativismo del epistemólogo; estilos diferentes en la historia y en el arte son formas distintas de representar la realidad (histórica). Y puesto que los términos *a* y *b* en la frase "*a* representa a *b*" originan exactamente los mismos problemas epistemológicos, la representación es indiferente a la epistemología. En consecuencia, el cambio estilístico en el arte y la historia no tiene implicaciones relativistas. Sin embargo, cuando los artistas o los historiadores comiencen a verse como científicos y deseen que se codifiquen sus ideas representacionales, estarán atrapados en las redes del relativismo. No obstante, el relativismo *es* un problema para la ciencia, puesto que la ciencia y su historia (el origen de la mayoría de las preocupaciones relativistas) se ubican en lados distintos de la línea de fractura que mencionamos antes. Estoy, por tanto, en desacuerdo con la solución facilista de Bernstein para el relativismo respecto de la ciencia cuando escribe: "el relativismo en última instancia tiene sentido (y obtiene su admisibilidad) como la antítesis dialéctica del objetivismo. Si vemos a través del objetivismo, si exponemos lo que está equivocado en esta forma de pensamiento, estaremos al mismo tiempo cuestionando la inteligibilidad misma del relativismo".[15] Al pedir que "veamos a través del objetivismo" —que es la etiqueta de Bernstein para la epistemología—, la estrategia de Bernstein viene a ser la de transferir la ciencia al mismo lado de la representación. Como vimos en el párrafo anterior, esto no puede hacerse.

Podemos resumir como sigue: El vocabulario de la representación, cuando se emplea para hablar acerca de la escritura de la historia, no tiene las presuposiciones menos afortunadas que se asocian con los vocabularios de la explicación y la interpretación. Valdrá, por tanto, la pena analizar la escritura de la historia en lo que se refiere a representación. Puede esperarse que un análisis así tenga implicaciones más amplias,

puesto que nos enseñaría algo acerca de las posibilidades y limitaciones de la epistemología. El inestimable logro positivo de la epistemología ha sido crear en el yo trascendental la plataforma indispensable que es un prerrequisito para toda ciencia. Sin embargo, su limitación ha sido que, al atribuir toda primacía cognitiva al yo trascendental, llevó a cabo la fusión tanto de la realidad misma como de la representación de la realidad en el arte y la historia. Así, la epistemología creó el desagradable dilema de tener que elegir entre una interpretación realista y una idealista del conocimiento científico. Más aún, la representación de la realidad a cargo del sujeto individual cognitivo no reductible a un yo trascendental se ve desde entonces como una empresa dudosa desde un punto de vista cognitivo.

LA REPRESENTACIÓN EN EL ARTE Y LA HISTORIA

Si el problema es comparar arte e historia, con facilidad se pensaría que deben compararse la historia y la historia de un arte. Sin embargo, hay una asimetría entre la historia *tout court* y la historia del arte. Como el pintor, el historiador representa la realidad (histórica) al darle un significado, mediante el significado de su texto, que la realidad no tiene por sí misma; no obstante, el historiador del arte estudia las representaciones significativas de la realidad que creó el artista. En la historia hay a menudo, aunque no siempre, un *dehors texte* (que a Derrida le gustaría excluir por completo), mientras que la declaración de Derrida "il n'y pas dehors texte" *tiene* sentido respecto de la historia del arte o la crítica literaria. Más bien, el historiador del arte está a la par con el historiador de la historiografía, pues ambos por lo general evitan el dominio entre significado y lo que no tiene significado. Con el fin de evitar la confusión, ambas —la historia del arte y la historia de la historiografía— pueden mejor denominarse *crítica.*

Por tanto, propongo ver la escritura de la historia desde el punto de vista de la estética. Aunque nunca fue muy popular, éste es, por supuesto, un movimiento conocido en la historia de la filosofía de la historia. Quintiliano dijo que la "historia est proxima poesis et quodammodo carmen solutum" (la historia está más cerca de la poesía y es, por decirlo así, un poema en prosa), declaración que halló eco cerca de 18 siglos después en Ranke —sin embargo, sin que éste fuera muy específico acerca del lugar donde se encontraba esta naturaleza poética de la historiografía—.[16] Nietzsche fue más específico cuando pidió del historiador "eine grosse künstlerische Potenz, ein schaffendes Darüberschweben, ein liebendes Versenktsein in die empirische Data, ein Weiterdichten an gegebnen Typen" (un gran talento artístico, independencia creativa, amor por perderse en datos empíricos, una poetización de lo que obtiene); en resumen: *das Künstlerauge.*[17] Pero el punto de partida acostumbrado de un *rapprochement* entre la historia y la estética

está en el bien conocido ensayo de Croce "La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte", de 1890. Como señaló Hayden White, la sustancia del argumento de Croce en este ensayo temprano fue un poco menos espectacular de lo que creían el mismo Croce y sus contemporáneos. A finales del siglo XIX, filósofos de la historia como Windelband y Rickert sostuvieron que las ciencias son nomotéticas, y el *Geisteswissenschaften* ideográfico. De hecho, en su ensayo, Croce tan sólo sustituyó el término *arte* por *ciencia ideográfica* sin alterar la estructura del argumento de sus predecesores neokantianos.[18] La historia debe subsumirse en el concepto de arte puesto que ambos representan lo particular como tal.

Si tratamos de derivar una teoría de la representación a partir de las posturas de Croce, esta teoría equivaldrá a la tesis de que tanto la historia como el arte representan lo particular, mientras que la ciencia subsume lo particular en leyes generales. A primera vista, esto parece una propuesta razonable: las pinturas siempre representan situaciones individuales. Pero podría objetarse que aquí caemos víctimas ante el filisteísmo artístico. Así, Danto analiza dos pinturas que representan respectivamente la primera y tercera leyes de Newton.[19] Ambas pinturas, que muestran una sola línea horizontal en los lienzos, resultan ser exactamente iguales, pero eso no es lo que nos interesa aquí. De aceptarse el ejemplo de Danto, se contradicen las intuiciones de Croce acerca de la distinción entre arte y ciencia. Es decir, las pinturas de Danto representan leyes de la naturaleza y no alguna situación (histórica). No obstante, Croce defendería su punto al replicar que las pinturas de Danto representan *el hecho* de que en nuestro universo los objetos se comportan de conformidad con las leyes en cuestión. Sin embargo, esta réplica tiene la consecuencia indeseable de arrasar una vez más con la distinción que Croce deseaba justificar.

Pero, con seguridad, los ejemplos de Danto son un poco exóticos. Concedamos, por tanto, a Croce que la mayoría de las pinturas son representaciones de paisajes, bodegones, batallas náuticas, el duque de Wellington, etc. Sin duda, Croce está en lo correcto al alegar que tales pinturas representan a particulares como tales y en este aspecto difieren de la manera en que el científico describe el mundo. Pero incluso entonces me pregunto si las posturas de Croce serán de mucha ayuda para comprender la representación. De manera más específica, debe observarse que las posturas de Croce no se interesan en la representación *como tal*, sino sólo en la naturaleza de *lo que* se representa (es decir, situaciones individuales). Es como si se tratara de definir los automóviles en términos de su capacidad de carga.

Puede detectarse una tendencia similar de evitar la representación en sí y centrarse en un problema más secundario en la influyente teoría de Goodman acerca de la representación. Justo al comienzo de su libro, Goodman declara con audacia que "la denotación es el núcleo de la representación y es independiente de la semejanza".[20]

Respecto de la segunda parte de esta afirmación, Goodman demuestra que representación no implica semejanza. Nada se parece a *x* como la misma *x*, aunque no decimos que *x* se representa a sí misma. Más aún, las pinturas siempre se parecen entre sí más de hacerlo con lo que representan. Esto nos deja con la primera parte de la afirmación: la de que una pintura, "para representar un objeto, debe ser un símbolo de él, ser un significado de él, referirse a él".[21] Puesto que Goodman no ofrece ningún argumento que apoye su afirmación, es difícil decir si debemos verlo como una visión sujeta a un debate racional o como una especie de definición estipulatoria. En todo caso, de cualquier forma que leamos la afirmación de que la representación es en esencia una denotación, nos hace preguntarnos de qué forma difiere la representación de todos los demás instrumentos que tenemos a nuestra disposición para denotar algo. Así, debe amplificarse esta afirmación. Una vez descartada la semejanza, podríamos considerar la necesidad del realismo. Por ende, *a* es la representación de *b* si: *1) a* denota a *b* y *2) a* satisface los requerimientos de realismo. Pero lo que requiere el realista en una época o en una cultura puede ser incomprensible en otras. Goodman concluye: "El realismo es relativo y se determina según el sistema de representación estándar de una cultura dada o de una persona en un momento dado";[22] "el realismo es cosa no de relación constante o absoluta algunas entre una pintura y su objeto, sino de una relación entre el sistema de representación que se empleó en la pintura y el sistema estándar".[23]

Quizá nos den ganas de exclamar: ¡qué cierto es, pero qué decepcionante! Todo lo que tenemos ahora es que *a* representa a *b* si: *1) a* denota a *b* y *2)* la naturaleza de *a* como representación de *b* es por completo un asunto de convención, lo que es, por supuesto, una forma elaborada de no decir nada. Así, de una manera que nos recuerda a Croce, Goodman también intenta evadir la cuestión de qué es la representación. Y, como vimos en el caso de Croce, el resultado es que la representación se convierte en la noción más vaga, por lo que cualquier cosa puede ser la representación de cualquier otra cosa. Para Goodman, una representación es tan sólo un símbolo de lo que representa, de la manera en que un nombre se puede referir a cualquier cosa a que deseemos referirnos. Por tanto, prefiere hablar del arte, de nuevo igual que Croce, como una clase de lenguaje. Ambos adjudican al arte una capacidad cognitiva porque, como el lenguaje, es un sistema de símbolos capaz de transmitir significado. El arte se convierte en una suerte de pictografía en la que el significado de los símbolos es determinado por la convención. Pero precisamente por esa razón nadie llamaría arte a la pictografía; más aún, el significado de la obra de arte se expresa *en* ella (atrae nuestra atención hacia ella misma de una manera en que los símbolos lingüísticos nunca lo hacen) y no *mediante* ella (como leemos los símbolos de un *rebus* o de un texto pictográfico).

Sin embargo, ni siquiera la sustancia de la teoría de Goodman —la representación es denotación— es convincente. Tomemos un ejemplo ideal de representación. Si vemos

una representación de Napoleón en el museo Madame Tussaud, hay algo extraño acerca de la afirmación de que esta representación "denota" a Napoleón. Si eso fuera todo, podríamos preguntarnos por qué el personal del Madame Tussaud hizo tanto esfuerzo para fabricar la representación. Disponemos de símbolos menos complicados si deseáramos denotar algo. Pero el hecho de que no sólo hay una placa de metal en el Madame Tussaud con la inscripción "Napoleón" o alguna otra identificación de esa persona demuestra que en la representación hay más de lo que sugiere Goodman. Una representación de Napoleón pretende mostrarnos cómo era Napoléon cuando vivía. O, para establecer la esencia del asunto, cuando madame Tussaud elaboró una representación de Napoleón, la creó a partir de un *modelo* de forma tal que la mayor parte de lo que se podría atribuir a la apariencia física del Napoleón real también pudiera atribuirse al modelo. El modelo es un mero instrumento al cual se le adjuntan estos atributos. En el lenguaje de la declaración, en la representación todo el énfasis está en el predicado, mientras que el término sujeto es tan sólo un modelo lógico sin otra función que servir como *point d'appui* para los predicados en cuestión. Y puesto que sólo el término sujeto en las declaraciones tiene la capacidad de hacer referencia, tenemos buenas razones para creer que Goodman se equivoca cuando establece que la denotación es la esencia de la representación.

Si no olvidamos que la representación siempre requiere la presencia de modelos no referenciales, la sustitución de Gombrich y Danto de la teoría de la representación adquiere el mayor interés para nosotros. Tanto Gombrich como Danto se refieren a los orígenes del arte: en su origen, la representación artística de la realidad no era una imitación o mimesis de la realidad (como sugiere la intuición que la representación artística debe asemejarse a lo que representa), sino un sustituto de la realidad.

> El artista tiene el poder de hacer presente de nuevo una realidad dada en un medio extraño, un dios o rey de piedra: la crucifixión en una efigie que los verdaderos creyentes considerarían el hecho mismo, de forma milagrosa se hizo presente de nuevo, como si tuviera una compleja identidad histórica y sucediera —el mismo acontecimiento— en varios momentos y lugares, más o menos quizás en la forma en la que se creía que el dios Krishna era capaz de hacer el amor simultáneamente a incontables mujeres en la conocida leyenda.[24]

El arte es tanto más como menos que una *mimesis* de lo que representa. Es más porque la realidad *en sí* se hace presente de nuevo con un cierto disfraz; es menos porque incluso el símbolo más tosco puede bastar para operar como una representación artística de la realidad (y aquí es donde Goodman estuvo en lo correcto). Como escribió Gombrich en un famoso ensayo: "El ídolo sirve como *sustituto* del dios en el culto y el ritual; es un dios hecho por el hombre en el sentido preciso en que un caballo de juguete es un caballo hecho por el hombre; cuestionar más es exponerse a la decepción".[25]

Resume la teoría de la sustitución como sigue: "Todo arte es elaboración de imágenes, y toda elaboración de imágenes se basa en la creación de sustitutos".[26]

En este punto vale la pena advertir sobre un malentendido de lo más ilustrativo, si se me permite la paradoja. Algunos críticos de Gombrich, como Richard Wollheim, interpretan que Gombrich quiso decir que, de forma ideal, lo que se representa y su representación artística son exactamente idénticos, y —continúa Wollheim— "si tomamos la pintura de un objeto como ese objeto, ¿qué nos quedaría por admirar?"[27] Esta interpretación de la teoría de la sustitución de Gombrich debe mucho de su aparente admisibilidad a una ambigüedad fatal en las especulaciones de Gombrich sobre la psicología de la percepción. Más que nadie, Gombrich está consciente de "el mito del ojo inocente y de lo dado absoluto".[28] La forma en que en última instancia vemos la realidad es el resultado de un proceso complejo de interpretar los estímulos de la percepción visual,[29] proceso que estudia la psicología de la percepción. Esta barrera psicológica entre lo que en realidad está allí afuera y cómo nosotros, o el artista, lo percibimos es en gran medida responsable de esa asombrosa falta de limitación de la forma en que el artista representa o debe representar la realidad; falta de limitación que originó la variedad de estilos que conocemos a partir de la historia del arte.[30] Sin esa barrera, la representación pictórica como la conocemos carecería de sentido; si fuéramos a ver el mundo tal como es, Platón habría estado en lo correcto al sostener que toda maestría es decepción. En otras palabras, la fase de la interpretación de nuestros estímulos visuales crea esa ambigüedad fundamental y persistente en nuestra percepción de la realidad que el artista emplea con el fin de darnos una *ilusión* de la realidad. Así, el argumento de Gombrich sugiere de forma sólida que el arte intenta conseguir el mismo efecto en el observador que la realidad en sí, mientras las ambigüedades de la percepción visual han hecho posible esta intercambiabilidad de representación y lo que se representa. En consecuencia, mientras que la teoría de la sustitución original de Gombrich no descartó las diferencias drásticas entre la representación y lo que se representa (piénsese en la diferencia entre un caballo de juguete y uno real) ni la conciencia de tales diferencias por parte del observador, la tesis principal de *Art and Illusion* tiende a reducir toda representación artística a efectos *trompe l'oeil*.

Fue con probabilidad la aversión de Gombrich al arte no naturalista lo que le confundió ambas posturas y permitió que su teoría de la sustitución original (que era correcta) se comprometiera con sus prejuicios naturalistas (que Wollheim criticó de forma correcta).[31] Si esto pasa inadvertido, en última instancia dará por resultado la victoria del modelo de representación epistemológica. La similitud entre la realidad en sí y su representación artística, supuesta de esta forma, produce la antítesis de la realidad *an sich* —que por siempre permanecerá desconocida— y un yo trascendental, mientras el vínculo cognitivo entre los dos se establece por medio de las leyes cuasiepistemológicas

de la psicología de la percepción. Precisamente porque la teoría de la sustitución original *no* requiere ninguna similitud o semejanza entre lo que se representa y su representación artística, no hay peligro de volver a caer en el modelo epistemológico. Por razones obvias, la epistemología es inútil cuando se le pregunta por qué y cómo, por ejemplo, un simple palo de madera puede representar un caballo.

La versión de Danto de la teoría de la sustitución es, por tanto, preferible a la de Gombrich, puesto que Danto establece de forma muy explícita que una representación nunca es intercambiable por lo que representa: "Los gustos propios de la imitación son, de acuerdo con esto, más o menos de la misma clase de los propios de las fantasías, en las que es claro para el fantaseador que disfruta una fantasía y no se engaña al creer que es el objeto real".[32] Pero si la realidad que se representa y su representación no son parecidos, y si deseamos evitar el otro extremo de un convencionalismo goodmaniano vacío respecto de la relación entre ambos, ¿dónde debemos buscar, entonces, el justo medio? Aquí Danto propone una tesis tanto original como penetrante. Él opina que existe una simetría entre una representación y la realidad que representa. Es decir, contamos con la verdad trivial de que una representación es no sólo una representación de la realidad, sino *también* lo inverso: "algo es 'real' cuando satisface una representación de sí mismo, igual que algo es un 'poseedor' [de un nombre] cuando se menciona por su nombre".[33] Una representación no sólo es un símbolo de la realidad, sino que la realidad también es un símbolo de la representación, como se demuestra en la arrogancia ontológica de muchos pintores modernos.[34] Danto elabora con mayor detalle en otro lugar su notable tesis sobre las simetrías entre representación y realidad al declarar que "la representación artística se enlaza por lógica con el acto de *distanciar la realidad"* (las cursivas son mías).[35] La idea parece ser que la representación nos coloca frente a una realidad *opuesta,* y sólo de esta manera cobramos conciencia de ella como tal. En tanto no se represente la realidad, permanecemos como parte de ella y no podemos darle contenido alguno a la noción de realidad. Sólo podemos tener un concepto de realidad si adoptamos una postura frente a ella, y esto requiere que estemos fuera de ella. Sólo hay realidad en la medida en que nos opongamos a ella.

En este punto podríamos preguntarnos por qué el privilegio de dar contenido a nuestro concepto de realidad debe estar acorde con la representación. Epistemólogos como Kant, Schopenhauer o el Wittgenstein del *Tractatus* tuvieron también el hábito de postular una oposición entre la realidad y el yo trascendental que, como condición para la posibilidad de todo conocimiento de la realidad, se ubicara en sí fuera de la realidad. No obstante, Danto insiste en que la ciencia (y la epistemología) no tienen esta capacidad de dotar de contenido a nuestro concepto de realidad. Sólo la representación artística —y la filosofía— pueden hacerlo, debido a su interés en la brecha entre lenguaje y realidad, o entre apariencia (representación) y realidad.[36]

Si queremos explicar por qué la representación tiene la capacidad única que Danto le acredita, lo más instructivo es considerar la representación histórica. Como veremos más adelante, la historiografía es un paradigma de representación mejor incluso que el arte mismo. Supongamos, en aras de la simplicidad, que la narración constituida por el historiador para representar el pasado consiste habitualmente en una gran cantidad de declaraciones individuales que describen situaciones del pasado. Sin embargo, aparte de su función descriptiva, estas declaraciones narrativas también individualizan la narración histórica en que ocurren. Una narración histórica es lo que sus declaraciones determinan que sea. Estas consideraciones nos exigen, como señalé en otro texto,[37] postular una nueva entidad lógica: la *sustancia narrativa.* Esta nueva entidad lógica se define como sigue: La sustancia narrativa de una narración histórica es su conjunto de declaraciones que, juntas, encarnan la representación del pasado que se propone en la narración histórica en cuestión. Así, las declaraciones de una narración histórica no sólo describen el pasado; también individualizan, o definen, la naturaleza de tal sustancia narrativa. Esto nos permite introducir declaraciones del tipo "N_1 es P ", donde N_1 se refiere a una sustancia narrativa (es decir, a un conjunto específico de declaraciones) y P denota la propiedad de contener la declaración p. Debemos observar que N_1 es el nombre de un conjunto de declaraciones y, por tanto, no se debe confundir con la sustancia narrativa misma, puesto que los nombres deben distinguirse de lo que se nombra con ellos. Será obvio que declaraciones como "N_1 es P " —con que se puede expresar el *significado narrativo* de la declaración P— son analíticamente verdaderas, puesto que el atributo de contener p es parte del significado del nombre N_1. El carácter analítico de declaraciones como "N_1 es P " es el teorema central de la lógica narrativa. En consecuencia, la sustancia narrativa no añade nada a lo que expresan sobre el pasado las declaraciones individuales de la narración histórica. No obstante, es un postulado indispensable si deseamos analizar la naturaleza de la representación histórica. Esto demuestra que el concepto de la sustancia narrativa está perfectamente adaptado para satisfacer el papel de los modelos no referenciales que se analizaron en conexión con nuestra crítica de las posturas de Goodman sobre la representación y con nuestra recomendación de las de Gombrich y Danto. Igual que estos modelos, las sustancias narrativas se ocultan, por decirlo así, tras las propiedades que en verdad se atribuyen a ellas, y, de nuevo igual que los modelos, son aún un postulado necesario para la posibilidad de representación, puesto que sólo ellas nos permiten mostrar la realidad (histórica) en un medio extraño (el del universo narrativo del que forma parte la sustancia narrativa).

Esto demuestra, primero, que Danto tenía razón al reclamar para la representación una posición distinta de la propia de la ciencia. La representación implica postular modelos lógicos, como las sustancias narrativas que son redundantes en el caso de las ciencias. Estos modelos lógicos dan al lenguaje representacional una opacidad

desconocida en la ciencia: cada declaración que elaboramos acerca del pasado se absorbe en el campo gravitatorio de la sustancia narrativa en cuestión, y debe a él su significado narrativo. En el caso de las ciencias, nos interesa sólo la verdad o validez de las declaraciones; en la representación (histórica), la verdad de las declaraciones acerca del pasado se da más o menos por descontada: lo que cuenta es que se propuso un conjunto específico de declaraciones y no otro, y la sustancia narrativa determina la naturaleza de la propuesta. Los modelos lógicos que requiere la teoría de la sustitución de la representación señalan la distinción entre ciencia y representación.

Esto nos lleva a un segundo tema: ¿Cuánta razón puede darse a la afirmación de Danto de que la representación "distancia la realidad", de que da origen a un "concepto de la realidad"? El dato crucial aquí es que la noción de concepto de la realidad es tanto un concepto-modelo cuanto las sustancias narrativas que acabamos de analizar. Es decir, con buenas razones, podemos definir la realidad como aquella para la cual son verdaderas nuestras declaraciones verdaderas. De aceptar esta definición, la noción adquiere redundancia de manera cognitiva toda vez que no nos permite decir más acerca de la "realidad" de lo que nos sería posible decir sin echar mano de la noción. El avance de la ciencia con seguridad no se vería obstaculizado si eliminásemos la palabra *realidad* de los diccionarios. Las situaciones, como las identifican las declaraciones y teorías científicas, son lo bastante claras, y el uso de la noción del concepto de realidad sería incluso un serio obstáculo para el debate científico significativo. Donde la relación entre palabras y cosas tiene suficiente claridad, la noción del concepto de realidad no tiene un uso positivo.

Pero en el caso de la representación, los modelos de la teoría de la sustitución necesitan el modelo correspondiente del "concepto de realidad". Supongamos que no incluimos el segundo concepto al considerar la representación. El resultado sería el abandono de una entidad para la cual son verdaderas todas las declaraciones de una representación (histórica). Y con la desaparición de esta entidad, la sustancia narrativa se desintegraría también: ¿qué quedaría por representar? No negaré que, no obstante, se podría insistir en condenar el concepto de realidad como una redundancia metafísica; después de todo, se puede afirmar sin temor a la contradicción que todo fuera de la ciencia son tonterías sin fundamento. Sin embargo, un enfoque científico como éste, más que ser el punto de partida de otra teoría sobre la representación, sólo impide el desarrollo de una.

Así, tenemos la siguiente imagen simétrica: oprimidas entre dos modelos lógicos que no añaden nada a nuestro conocimiento del mundo —las sustancias narrativas y nuestro concepto de la realidad— están las declaraciones verdaderas que elaboran los historiadores sobre el pasado. Estas declaraciones son verdaderas tanto respecto de la realidad (el segundo modelo) como de las sustancias narrativas de que forman parte (la

primera clase de modelo), puesto que cada declaración "N_1 es P " (o "N_1 contiene a p") —donde p es una declaración que está contenida en la sustancia narrativa N_1 y donde P denota la propiedad de contener a p— debe ser analíticamente verdadera. Las sustancias narrativas son la representación de la realidad histórica. Es exactamente el mismo caso del Napoleón del Madame Tussaud; ahí también reclamaríamos la presencia de un modelo para el cual fuesen también verdaderas las mismas declaraciones que pudieran elaborarse sobre el Napoleón "real". En consecuencia, podemos estar de acuerdo con la afirmación de Danto de que la representación distancia la realidad si asumimos que esto significa que, en la representación (en contraste con la ciencia), se oponen dos modelos lógicos entre sí y que esta oposición es la condición necesaria para que sea posible la representación.

No cabe duda de que es cierto que la tesis de Danto "esse est representari"[38] tiene un halo idealista; ¿no es el resultado de este argumento que la realidad histórica es lo que pensamos que es? Quizá estemos preparados para conceder al artista su libertad representacional; con la educación adecuada en arte y crítica, se nos ha enseñado a no ser filisteos que indiquen al artista que la realidad es distinta de su representación. Pero respecto de la representación histórica, tal filisteísmo se considera por lo general la actitud adecuada. Más aún, creemos que el debate histórico en la mayoría de los casos es preferible de una manera en que no lo es el debate acerca de las diferentes modas artísticas. Muchos historiadores y filósofos incluso están obstinados con que la historia es una ciencia.

Con el riesgo de recibir la acusación de ser perversamente propenso hacia las paradojas, diré que de hecho sucede lo contrario. Si decidimos que el argumento de las páginas anteriores es idealista, la historiografía es incluso más idealista que el arte. Sin embargo, en lo que queda de esta sección intentaré demostrar que ni siquiera la historiografía puede denominarse significativamente idealista. Y si ni siquiera *esta* forma de representación de lo más "idealista" está libre de idealismo en el sentido común del término, podemos concluir, a partir de esta situación, que la representación trasciende el antiguo debate acerca del realismo y el idealismo. La epistemología da origen a ese debate, la representación no.

Respecto de la representación, será obvio que el artista está en una posición más cómoda que el historiador. Podemos destacar, como hizo Gombrich, las incertidumbres de nuestra percepción visual del mundo de las cosas tanto como deseemos, pero nunca debemos permitir que esto nos haga olvidar que los paisajes, los rostros, etc., se nos ofrecen de una forma en que el pasado nunca lo hace. Precisamente el movimiento casi sin esfuerzo de Gombrich desde el ilusionismo hasta el naturalismo es el que sugiere que hay espacio en el arte para una ideología de sólo "mirar y ver" que nunca sería admisible en la historiografía. Por decirlo así, hay una "sinonimia" entre los objetos que representa

el artista y los objetos mismos, ausente en extremo en la representación histórica del pasado. Más que por la representación artística, el pasado se determina por la manera en que lo representamos. Aquí no pienso en el hecho sencillo que tanto preocupó a Oakeshott, Collingwood y Goldstein,[39] el hecho de que no podamos percibir directamente el pasado como lo hacemos con los paisajes y rostros. A lo que me refiero es, más bien, a que los vínculos entre representación y lo que se representa son mucho más frágiles en la historiografía que en el arte. La realidad histórica en sí no contradice tanto a las representaciones históricas, sino que otras representaciones históricas lo hacen;[40] apelar a cómo es la realidad tiene mucho más fuerza en el arte que en la historia. Podríamos comparar la realidad histórica con un teatro clásico en el que se coloca una gran cantidad de escenarios a distintas distancias del proscenio. ¿A cuál de ellos dirigirá su atención el historiador? Parece como si no hubiera resistencia que le impidiera moverse con libertad de un escenario a otro. Nada aquí es rígido o fijo; todo se abre paso de manera fácil con la más ligera presión. La representación es, sobre todo, una cuestión de demarcar contornos, de indicar dónde "termina" un objeto o entidad y "comienza" otro. La representación aborda el contraste entre el primer plano y el fondo, entre lo importante y lo secundario. Si tenemos esto en mente, no podemos dudar ni por un momento que la línea de demarcación entre, por ejemplo, el cielo y los árboles que plasmó el pintor es mucho más clara que la que existe entre, por ejemplo, *Crise de la conscience européene,* de Hazard, y la Ilustración, o entre aspectos distintos de la Ilustración. Aquí los contornos, y la representación, son lo que el debate histórico quiere que sean.

El pintor tiene un marco, un lienzo, las leyes de la perspectiva que le permiten definir estos contornos y líneas de demarcación. Aunque sea posible argumentar, como Fain, que los historiadores disponen de un expediente similar en los sistemas especulativos,[41] los historiadores activos a menudo rechazan este expediente, y si no, es vago y poco confiable. La dependencia de la cronología (una suerte de perspectiva histórica), causalidad, leyes psicológicas o sociológicas, etc., es la alternativa más obvia. Pero, como lo sugiere el creciente escepticismo por parte de los historiadores respecto de la ayuda que cabe esperar de las ciencias sociales, estos expedientes también han perdido gran parte de la popularidad de que disfrutaron hace unos veinte años.

Los únicos contornos claros que tiene el pasado son de naturaleza modal: distinguen entre lo que sí *sucedió* y lo que *podría haber* sucedido pero *no sucedió* (e incluso estos contornos se encuentran sólo en el nivel más elemental de los hechos históricos). Sin embargo, los contornos que aborda el artista están *dentro* del mundo que ve. Los contornos para el historiador son tales que distinguen entre lo que *es* y lo que *no es.* En el mundo en que vivimos y que representa el artista, todos reconocemos patrones conocidos (árboles, seres humanos, edificios, etc.); pero en el pasado nunca se dan tales

patrones, sino que siempre han de desarrollarse o postularse. Aunque se admite que en un nivel elemental (y por ende no interesante) ciertos patrones tienden también a repetirse en el pasado, tan pronto llegamos al nivel mucho más interesante del debate histórico, nunca se reconocen los fenómenos históricos de la misma manera en que reconocemos los objetos de nuestra cotidianidad. En la historia, es como si tuviéramos que reconocer un conejo o un pato en algún dibujo bien conocido de un conejo o un pato sin haber visto jamás un conejo ni un pato. La práctica del historiador es de alguna forma lo inverso de responder la pregunta en la prueba de Rohrschach: el historiador debe descubrir un patrón hasta entonces desconocido en una amalgama de cosas relativamente conocidas que hicieron, escribieron o pensaron en el pasado los seres humanos.

Entonces, si el predicamento cognitivo del historiador es incluso mayor que el del artista, si su tarea es como la de descubrir patrones de nubes en otros patrones de nubes, si nada parece cierto ni fijo a excepción de las tradiciones, prácticas o quizá prejuicios historiográficos, ¿qué oportunidad tiene el historiador de evitar el idealismo, de evitar un modelamiento del pasado que se ajuste a ideas preconcebidas que casi no encuentran resistencia? ¿No estamos condenados a una interpretación idealista del escrito histórico puesto que en *todas* las disciplinas —incluso el arte— el objeto del escrito histórico tiene la menor sustancia propia y sólo llega a existir gracias a la representación histórica? Aquí encontramos la lección filosófica más general que podemos aprender a partir de nuestro análisis de la interpretación histórica. En vista de lo apenas dicho, será obvio que la representación histórica es el fondo perfecto para un análisis del realismo y el idealismo. Nadie, y por cierto ningún historiador activo, creerá por un momento que el pasado es tan sólo una idea nuestra; y, no obstante, vimos que la tesis idealista es en particular convincente en el caso de la historiografía. La representación histórica parece congeniar con la postura realista tanto como con la idealista. Por tanto, la historiografía se ajusta de manera óptima al debate sobre realismo e idealismo porque es la disciplina de la representación *par excellence,* incluso más que la representación artística.

Antes que nada, la representación histórica nos permite dar significados precisos a las posturas idealista y realista. En la representación histórica nos enfrentamos con dos conjuntos de modelos lógicos: las sustancias narrativas y el concepto de realidad. Si concedemos un estatus ontológico a la primera clase de modelo, resultará el idealismo; la ontologización del concepto de realidad nos da el realismo. Pero en ningún caso hay necesidad de un compromiso ontológico; encontramos todos los modelos lógicos al final tanto de la ruta que sugirió el idealista como de la que sugirió el realista. De este modo, podemos muy bien no ser idealistas ni realistas.

La característica más peculiar de esta postura en el debate acerca de realismo e idealismo es su neutralidad o, para emplear una expresión más acorde, su imparcialidad respecto de las dos alternativas del debate. Lo que está bien para los realistas debe estarlo

también para los idealistas. Por una parte, podemos decidir ver sólo modelos lógicos si preferimos evitar todo compromiso ontológico, pero en ese caso tenemos que asumir esa postura *tanto* respecto de las sustancias narrativas *como* del concepto de realidad. Por otra, quizá prefiramos denominar *reales* a todas las declaraciones verdaderas que lo sean, y en ese caso deberemos ontologizar *tanto* las sustancias narrativas *como* el concepto de realidad. En otras palabras, en el primer caso no somos idealistas ni realistas, mientras que en el segundo debemos ser ambas cosas. Sin embargo, en las dos situaciones, el dilema de elegir entre las opciones idealista y realista pierde significado: ¿qué caso habría en optar por el realismo si eso por necesidad implicaría optar también por el idealismo? Al inclinarse el problema noventa grados, ya no es posible establecerlo de manera significativa.

Por último, debe observarse que si se elige la epistemología en lugar de la representación como fondo del debate, éste no puede concluirse de modo satisfactorio. La relación entre conocimiento y el mundo no nos presenta algo que se parezca a la relación simétrica entre las dos clases de modelos lógicos que analizamos antes. Quien emplee el vocabulario de la epistemología seguirá vacilando entre realismo e idealismo; sólo el vocabulario de la representación nos permite restar al debate toda significación y, por ende, de alguna manera, llevarlo a una conclusión satisfactoria.

ARTE MODERNO E HISTORIOGRAFÍA MODERNA

Uno de los problemas que se analizan con más frecuencia en la estética contemporánea es el del estatus ontológico de las obras de arte. Por supuesto, el objeto artístico —sea una pintura o una escultura— es un objeto físico con ciertas propiedades (peso, color, composición, etc.) que no presentan problemas ontológicos específicos. Pero debido a que la mayoría de los filósofos del arte no desean identificar las características estéticas de la obra de arte con sus aspectos físicos, "esto los ha llevado a postular un 'objeto estético' no físico especial, que se supone es la obra de arte real y poseedora de cualidades estéticas. Este postulado prácticamente se convirtió en un dogma de la estética del siglo XX".[42] Se desarrollaron diversas teorías para justificar estas cualidades estéticas, la más llamativa de las cuales fue la denominada "teoría institucional del arte", de Danto y Dickie.

El hecho de que el estatus ontológico del *objeto estético* a que nos referimos en la cita anterior se haya convertido de repente en un asunto de urgencia está conectado estrechamente con las revoluciones del arte moderno. Aquí pienso en específico en la tradición que empezó con los *productos terminados,* de Duchamp. Estos productos terminados —piénsese en el urinario de Duchamp, el hoyo en el suelo de Oldenburg o la

caja de Brillo de Warhol— plantearon el problema de por qué eran obras de arte, mientras sus menos ilustres contrapartes no lo eran. Puesto que no había diferencia entre estos productos terminados y sus contrapartes, que no estaban en los museos, fue necesario en este punto responder la pregunta ontológica de la naturaleza del objeto estético. Se han descrito de diversas formas estos avances del arte moderno. Debido a la similitud exacta de los productos terminados con sus menos notorios iguales, podría hablarse —por razones obvias— de la "desmaterialización del objeto de arte" o, igualmente obvio, de la "desestetización del arte". Pero en el contexto del análisis presente, la evolución se circunscribiría mejor como la última y máxima victoria de la representación. Al menos, así es como Danto desea verlo. Su argumento es que, precisamente debido a la similitud exacta entre los productos terminados en su función artística y sus contrapartes fuera del museo, la noción del objeto estético ya no tiene ningún ancla en la obra de arte como tal. Con seguridad es sensato decir que hay un objeto estético además de la pintura y el lienzo que transmite el significado estético de una pintura de, por ejemplo, Watteau. Pero si pensamos en los productos terminados, el objeto estético es en exclusiva "la parte del espectador", está contenido en exclusiva en la manera en que *nosotros* deseamos ver ese objeto de arte. A la manera hegeliana, los productos terminados son el *Aufhebung* del arte, y el arte se ha convertido en un asunto puramente intelectual o, para el caso, filosófico. Tradicionalmente, la representación artística necesitó siempre un medio extraño para expresarse; con la desaparición gradual del objeto estético, sólo queda la idea pura de la representación artística, y esta idea pura se manifiesta de forma paradójica en la identificación misma de los productos terminados con sus contrapartes más comunes. En otras palabras, los modelos lógicos que participan en toda representación (artística) demuestran que son sólo modelos en el hecho sorprendente de que no hay diferencia entre una caja de Brillo en el museo y otra en la tienda de abarrotes. Con seguridad, ésta es una fase que la representación nunca será capaz de superar. Al mismo tiempo, podría decirse que la historia de la representación artística ahora ha pasado su punto culminante y que regresó a su punto de partida original. La similitud entre los productos terminados y la manera en que la teoría de la sustitución del arte ve el origen del arte no necesitará más aclaración.

Junto con la desaparición gradual del objeto estético, los aspectos materiales de la obra de arte tienden a sustancializarse. Ya no son sólo los medios para conseguir una ilusión de la realidad, una pantalla cristalina *a través* de la cual vemos, sino que tienden a llamar la atención del espectador hacia sus cualidades físicas "brutas" y sin interpretar. Las obras de arte moderno muestran una tendencia al *regreso,* por decirlo así, a sus cualidades físicas. Es muy ilustrativo el comentario de Danto en que nos urge a ver en las pinceladas de la pintura moderna,

> por decir, en efecto, de sí misma, que *es* una pincelada y no una representación de nada; que es lo que no pueden *empezar* a decir las pinceladas indiscernibles de los pintores de casas, aunque sea cierto que son pinceladas y no representaciones. En quizás el juego de pinturas más sutil de nuestro tiempo, se ha leído con una literalidad absoluta la intención de los creadores o de los posteriores ideólogos de tales pinceladas —gruesas, malas, expresionistas— como (meras) cosas reales.[43]

Ya no vemos *a través* del medio representativo del arte, sino sólo *lo vemos*. El arte se convierte en una especie de metáfora para la cual no puede encontrarse una analogía literal, pero que no obstante consigue este efecto tan sólo con ser literal en sí.

Parece probable que algo como esto sea discernible también en la historiografía moderna. Una de las características más peculiares de la historiografía moderna es la popularidad de libros como *Montaillou,* de Le Roy Ladurie, la llamada *microhistoria* de Ginzburg o *El regreso de Martin Guerre,* de Natalie Davies, obras que podrían considerarse representativas de la tradición posmoderna en la historiografía.[44] Y es posmoderna debido a que las pretensiones de la representación modernista o estructuralista del pasado se reconocieron como una empresa autocontradictoria y a que el pasado se muestra con el disfraz de acontecimientos en apariencia triviales, como las investigaciones de la Inquisición en el Montaillou del siglo XIV o las recónditas especulaciones cosmológicas de un molinero italiano del siglo XVI, o con el de la novela verdadera de un marido perdido. Como es bien sabido, el posmodernismo siempre ha sido crítico de los esquemas grandilocuentes del enfoque modernista y científico de la realidad social y siempre ha mostrado una predilección típicamente freudiana a lo que se "reprime" como trivial, marginal o poco pertinente.

Es demasiado sencillo subestimar el carácter en verdad revolucionario de estos estudios históricos posmodernos. Desde que la historiografía adquirió conciencia de sí misma y de las tareas que se impuso, siempre tendió a una representación del pasado en el texto histórico. Como en el caso de la pintura naturalista, la narración histórica exhortó implícitamente a su lector a ver *a través* de ella y, de la misma forma que las pinceladas de la pintura naturalista, los instrumentos lingüísticos a disposición del historiador le permitieron crear una *ilusión* de la realidad (pasada). La filosofía de la historia, en especial en su vertiente narrativa, investigó estos aparatos lingüísticos del historiador, que eran lo análogo en la historiografía respecto del objeto estético de la representación artística.

Sin embargo, con la historiografía posmoderna todo esto se puso en tela de juicio. En lugar de construir una representación del pasado en el medio ajeno del discurso narrativo, estas microhistorias mismas asumen una realidad que antes sólo se atribuía al pasado que se veía a través de las representaciones históricas. No sorprende que Ginzburg alguna vez afirmara, respecto de su obra *El queso y los gusanos,* que se trataba de una nota al pie de página dentro de un libro entero; lo *irrealis* del discurso histórico tradicional ("si

se acepta la propuesta de ver el pasado desde esta perspectiva, entonces…") se intercambia por la *ratio directa* en que se representa a sí misma la *realidad* histórica. Por tanto, la historia de Ginzburg sobre Menocchio es la contraparte historiográfica de aquellas mismas pinceladas de la pintura moderna que tanto llaman nuestra atención. Paralela a la desaparición del objeto estético en el arte, observamos aquí la desaparición gradual de las tesis intencionalistas sobre el pasado que el historiador clásico por lo general presentaba a su público. Lo que queda son esos "trozos del pasado", esas historias sin refinar acerca de acontecimientos históricos en apariencia sin ninguna importancia que dejan a la mayoría de los historiadores contemporáneos tan desconcertados como a los visitantes del museo de hace sesenta años cuando se enfrentaron a los productos terminados de Duchamp.

De una forma que recuerda las pinceladas tan características de la pintura moderna, la "realidad" invadió la representación en la historiografía posmoderna. Esto se hace evidente si consideramos la razón por la que la innovación posmoderna de su disciplina causa alarma y provoca rechazo en muchos historiadores contemporáneos. Lo que de manera comprensible a menudo objetan es la naturaleza descaradamente anecdótica de la microhistoria; y debido a este carácter anecdótico de la microhistoria, estos historiadores se preguntan si la microhistoria no es tan sólo un parásito de las tradiciones más antiguas del escrito histórico. ¿Qué quedaría de nuestra comprensión del pasado si todo el escrito histórico asumiera el carácter de la "microhistoria"? De hecho, en combinación con la tradición más antigua, podemos darnos el lujo de tener la microhistoria, pero en última instancia esto es un lujo que nunca será capaz de remplazar a la cosa real. De hecho, ¿a quién le importan las meditaciones de Menocchio en tanto permanezcamos en tinieblas respecto de la lucha prometeica entre el catolicismo y el protestantismo que tuvo lugar cuando Menocchio vivía, o respecto del desplazamiento de la economía europea desde el Mediterráneo hasta el Atlántico, como describió Braudel?

Sin embargo, antes que nada debo aclarar lo que entiendo por la palabra *anécdota.* Con frecuencia hablamos de anécdotas cuando pensamos en la *petite-histoire* que escribieron, por ejemplo, De Nolhac, Zweig o Lenôtre (este último, por supuesto, un verdadero maestro del género). Los sucesos contados en esta historiografía anecdótica son siempre resultado de avances historiográficos más extensos que no fueron iniciados por los sucesos. Lo que se relata en esta clase de historiografía se asemeja, por decirlo así, a los *dèbris* de la historia que lleva el río del tiempo. De modo más específico, lo que nos indican las microhistorias de la *petite-histoire* no es representativo de su época; otras cosas (que relatan historiadores más serios) son representativas *de ellas.* La rueda de la historia las hizo girar sin que ellas se movieran un ápice. Los objetos de estudio de Lenôtre son epifenómenos de la Revolución francesa, pero no tendría sentido afirmar lo contrario. Y aquí descubrimos la diferencia entre estas anécdotas y las presuntas

"anécdotas" de la historiografía posmoderna. La microhistoria de la historiografía posmoderna es independiente del tiempo en una manera que las anécdotas, en el sentido estricto del término, nunca lo son. La microhistoria se mantiene, por decirlo así, como una roca sólida en el río del tiempo. No podríamos colegir las opiniones de Menocchio a partir del *outillage mental* de su tiempo (de poder, el libro de Ginzburg sería anecdótico); la microhistoria tampoco nos ayuda a comprenderla ni a explicarla. Las microhistorias no son representativas de nada, ni nada es representativa de *ellas*.

El efecto de estas microhistorias es, por tanto, hacer que la historiografía sólo sea representativa de sí misma; poseen una capacidad autorreferencial muy similar a los medios de expresión que emplean los pintores modernos importantes. Igual que en la pintura moderna, el objetivo ya no es insinuar una "realidad" detrás de la representación, sino absorber la "realidad" en la representación misma. Hay, por ende, un sorprendente paralelismo entre los avances recientes en el arte y los de la historiografía; y es dable esperar que una investigación más profunda de este paralelismo aumente nuestra comprensión de ambas líneas de avances.

CONCLUSIÓN

Descubrimos que el vocabulario de la representación se ajusta mejor a una comprensión de la historiografía que los vocabularios de la descripción y la interpretación. Lo que hace el historiador es en esencia más que describir e interpretar el pasado. La historiografía es similar al arte en muchas maneras y, por tanto, la filosofía de la historia debe aficionarse a las lecciones de la estética. A partir de esta reorientación de la filosofía de la historia resultó una remodelación inesperada de las relaciones entre las diversas disciplinas. Puesto que ambos representan el mundo, el arte y la historiografía se acercan más a la ciencia que la crítica y la historia del arte; la explicación es que la especialidad en los dos últimos campos es interpretar el significado. De manera un poco sorprendente, fue claro que la historiografía es menos segura que el arte en su intento de representar el mundo. La historiografía es más artificial, incluso más una expresión de códigos culturales que el arte mismo.

Quizá debido a su extraordinaria falta de bases confiables, la historiografía es un paradigma adecuado para estudiar ciertos problemas filosóficos. Descubrimos que la historiografía es el lugar de nacimiento del significado (que será investigado en una fase posterior por la interpretación hermenéutica). Luego, la representación histórica es el fondo general contra el cual se estudia de manera fructífera la epistemología (representación codificada). Y sucede lo mismo con el debate entre realismo e idealismo. Se demostró que la representación necesita siempre la presencia de dos conjuntos de

modelos lógicos no referenciales y que interrumpir la simetría entre estos modelos lógicos origina la postura de realismo e idealismo. La epistemología se inclina con firmeza a interrumpir esta simetría; por tanto, el debate entero tiene una significación limitada.

Por último, el paralelismo entre los avances recientes en el arte y los de la historiografía demostraron en qué medida la historiografía en realidad forma parte del mundo cultural contemporáneo, y que debe estudiarse en su relación con la pintura, escultura y literatura contemporáneas. Las deficiencias de la moderna filosofía de la historia se explican en gran parte por esta tendencia a soslayar la significación cultural de la escritura de la historia.

[1] Por supuesto, la idea es central en la concepción de Hegel sobre la dialéctica. Respecto de las posturas pertinentes de Foucault, véase M. Foucault, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970,* París, 1971.

[2] Las implicaciones de esta propuesta para la escritura de la historia intelectual se demuestran con brillantez en J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time,* Nueva York, 1973.

[3] Véase F. A. Olafson, "Hermeneutics: 'Analytical' and 'Dialectical'", *History and Theory Beiheft 25*, 1986, pp. 28-42.

[4] Véase el cap. II.

[5] Véase el cap. III.

[6] P. Munz, *The Shapes of Time,* Middletown, 1978, pp. 16-17.

[7] S. Fish, "How to Recognize a Poem When You See One", en Fish, *Is There a Text in This Class?,* Cambridge, Massachusetts, 1980.

[8] H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Baltimore, 1973, p. 30. [Versión en español: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* trad. de Stella Mastrangello, México, FCE, 1992.] P. Ricœur, "The Model of the Text: Meaningful Actions Considered as a Text", en P. Rabinow y W. M. Sullivan (coords.), *Interpretive Social Science,* Berkeley, 1979.

[9] H. G. Gadamer, *Truth and Method,* trads. G. Barden y J. Cumming, Nueva York, 1986, p. 147. *Verdad y método,* trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Madrid, Ediciones Sígueme, 1975, p. 217.

[10] N. Goodman, *Languages of Art,* Indianápolis, 1985, pp. 21-22.

[11] F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983, p. 199.

[12] Goodman, *Languages,* p. 22.

[13] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Oxford, 1980, p. 50. [Versión en español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1979, p. 54.]

[14] Goodman, *Languages,* p. 264.

[15] R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism,* Oxford, 1984, pp. 166-167.

[16] F. R. Ankersmit, "De chiastische verhouding tussen literatuur en geschiedenis", *Spektator* 16, 1987, pp. 91-106.

[17] F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Histoire für das Leben* (1874), Stuttgart, 1970, p. 61.

[18] White, *Metahistoria,* p. 363.

[19] A. C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace,* Cambridge, Massachusetts, 1983, pp. 120-121.

[20] Goodman, *Languages,* p. 5.

[21] *Idem.*

[22] *Ibid.,* p. 37.

[23] *Ibid.,* p. 38.

[24] Danto, *Transfiguration,* p. 20.

[25] E. H. Gombrich, *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art,* Londres, 1973, p. 3.

[26] *Ibid.,* p. 9.

[27] R. Wollheim, *On Art and the Mind,* Cambridge, Massachusetts, 1974, p. 277. Sin embargo, debe observarse que Wollheim critica cuando analiza *Art and Illusion,* de Gombrich. La crítica goza de cierta popularidad y se encuentra también en la obra de Goodman y la de Danto. Ambos citan con aprobación una declaración que se atribuye a Virginia Woolf: "El arte no es una copia del mumdo. Una de las dos condenadas cosas ya es bastante". Véase Goodman, *Languages of Art,* p. 3.

[28] La cita es de Goodman, *Languages of Art,* p. 8.

[29] Ésta es la tesis principal de E. H. Gombrich, *Art and Illusion,* Londres, 1960; por ejemplo, véase la p. 13.

[30] Gombrich, *Art and Illussion,* p. 17.

[31] Con los años aumentó la tendencia de Gombrich a apartarse de la postura que adoptó en sus *Meditations on a Hobby Horse* hacia una visión más naturalista del arte. En *Art and Illusion* aún rechazaba la teoría mimética del arte de Aristóteles y prefería la postura más elaborada de Apolonio de Tiana (véase *Art and Illussion,* p. 154). Sin embargo, en su obra posterior *The Image and the Eye,* Londres, 1982, se inclinaba mucho más hacia Aristóteles. El énfasis de Gombrich en el *recuerdo* y el *reconocimiento* (p. ej., véase la p. 12) tal vez reforzó con firmeza sus tendencias naturalistas.

[32] Véase Danto, *Transfiguration.* Hay un contraste perceptivo e ilustrativo entre la fantasía y la imaginación en R. Scruton, "Fantasy, Imagination and the Screen", en Scruton, *The Aesthetic Understanding,* Londres, 1983.

[33] Danto, *Transfiguration,* p. 81.

[34] Véase en la sección 4 lo que se quiere decir con esta *arrogancia ontológica.*

[35] A. C. Danto, "Artworks and Real Things", en M. Philipson y P. J. Gudel (coords.), *Aesthetics Today,* Nueva York, 1980, p. 323; véase también Danto, *Transfiguration,* p. 78.

[36] Danto, *Transfiguration,* p. 77.

[37] Ankersmit, *Narrative Logic,* cap. 5.

[38] En vista de lo que se dijo en la primera sección, me tomé la libertad de parafrasear el propio "esse est interpretari" de Danto; véase Danto, *Transfiguration,* p. 125.

[39] Me refiero a lo que se conoce en filosofía de la historia como *constructivismo.* Véase *History and Theory, Beiheft,* 16, 1977.

[40] F. R. Ankersmit, *Narrative Logic,* p. 245.

[41] H. Fain, *Between Philosophy and History,* Princeton, 1971.

[42] B. R. Tilghman, *But Is It Art?,* Oxford, 1984, p. 21.

[43] Danto, "Artworks", p. 335.

[44] Ubico esta variante de la historiografía contemporánea en la tradición posmoderna en el capítulo VI.

V. EL EFECTO DE REALIDAD EN LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

La dinámica de la topología historiográfica

INTRODUCCIÓN: LA HISTORIOGRAFÍA "NUEVA" CONTRA LA "ANTIGUA"

La filosofía de la historia abarca tres áreas: historiografía, filosofía de la historia especulativa y filosofía de la historia crítica. La historiografía estudia la historia de la escritura de la historia en sí en todas las épocas. El filósofo de la historia especulativo busca patrones o ritmos en el proceso histórico en su conjunto; pienso en las teorías de la historia especulativas que plantearon Hegel, Marx y Toynbee. Por último, la filosofía de la historia crítica es una reflexión filosófica sobre la manera en que se forman los juicios históricos.[1]

Desde la segunda Guerra Mundial, la filosofía de la historia especulativa ha sido objeto de debate en la filosofía de la historia sólo en la medida en que se cuestionen de forma consistente su propósito y su viabilidad. La filosofía de la historia especulativa no se recuperó nunca de la crítica de Popper, Hayek, Mandelbaum y muchos más, y el día de hoy está más débil que nunca.[2] Por tanto, en el periodo que siguió a la guerra se destacaron la historiografía y la filosofía de la historia crítica. El avance más sorprendente y significativo de la historia de la filosofía en los años recientes fue el firme ascenso de la historiografía (es decir, la historia del escrito histórico) a expensas de la filosofía de la historia crítica. La autorreflexión filosófica sobre la escritura de la historia no tiene ya la naturaleza de un análisis filosófico que trata del origen y confiabilidad de los juicios históricos, sino que tiende a ser una reflexión sobre la historia pasada del escrito histórico y en particular sobre lo que de manera sistemática se disimuló en ella o incluso se "reprimió", en el sentido freudiano del término. Ese cambio de énfasis es el origen de este ensayo.

Sin embargo, el creciente interés en la historiografía se refiere a una clase de historiografía por entero distinta de la del periodo anterior a la década de 1980, más o menos. Es, por ende, posible hablar de una "nueva" forma de historiografía en oposición a una "antigua" o tradicional; la distinción entre las dos radica en las diferentes posturas sobre la naturaleza de la realidad histórica, de los textos históricos y de la relación entre ambos. La historiografía tradicional se basa en lo que podría denominarse un postulado

de doble transparencia. En el primer sitio, el texto histórico se considera "transparente" respecto de la realidad histórica subyacente, que el texto de hecho revela por vez primera. A continuación, el texto histórico se considera "transparente" respecto del juicio del historiador sobre la parte pertinente del pasado o, en otras palabras, respecto de las intenciones (historiográficas) con que los historiadores escribieron el texto. De acuerdo con el primer postulado de transparencia, el texto nos ofrece una visión "a través del texto" de una realidad pasada; de acuerdo con el segundo, el texto es el vehículo totalmente adecuado para las posturas o intenciones historiográficas del historiador.

Primero que todo hay una curiosa relación "de doble enlace" entre estos dos postulados de transparencia: por una parte están enfrentados entre sí, y por otra se presuponen entre sí. Están enfrentados porque la transparencia de la intención autoral destruye la visión sin obstrucciones del pasado y viceversa. Se presuponen entre sí porque *1)* se necesita la transparencia respecto del pasado para hacer de la intención del autor una entidad identificable (puesto que esto requiere un fondo común y constante) y *2)* porque la transparencia de un texto respecto del pasado condiciona una intención autoral que "deje que el pasado hable por sí mismo". Las paradojas de este doble enlace pueden resolverse sólo si se hace posible una identificación completa de la realidad del pasado con la intención del autor. Desde la perspectiva del objeto histórico —el pasado en sí—, Ranke creó tal posibilidad al pedir que el historiador se "borrara" por completo de su obra en favor del pasado como tal.[3] Y desde la perspectiva del sujeto consciente —el historiador—, Collingwood la creó por medio de su procedimiento de *re-creación.*[4]

En segundo lugar, ambos postulados de transparencia conformaron la matriz dentro de la cual se desarrollaría la historiografía tradicional. El primer postulado de transparencia garantiza la presencia de un telón de fondo inmutable contra el que puede observarse la evolución de la representación del pasado con los años. El segundo proporciona al historiador un objeto, en la forma de la intención del autor, para su escritura de la historia. Sin esta intención autoral que se da de manera objetiva (de la que el texto es el vehículo adecuado), el historiógrafo no tiene garantía de que la evolución que observa sea más que un reflejo de su propia experiencia de lectura personal de diversos textos históricos.

Estos dos postulados de transparencia de la historiografía antigua se ponen hoy a prueba. Una creciente cantidad de críticos condena el postulado de transparencia de la intención autoral como un ejemplo de ingenuidad hermenéutica. Los filósofos de la historia tanto anglosajones como continentales han debatido con intensidad este problema, y puede sostenerse que la mayoría de las disputas filosóficas acerca de la acción, discurso, intención e interpretación en última instancia tienen que ver con este punto. Por ende, aquí no hay cuestión por analizar en detalle y me limitaré a la siguiente explicación. Se puede distinguir entre: *1)* la intención del autor, *2)* el texto en sí, y *3)* la

lectura del texto (por ejemplo, histórico). Cuando los defensores del postulado de transparencia en cuestión centran toda su atención en el vínculo entre *1)* y *2)*, sus oponentes los acusan de presentar la *lectura* del texto como en esencia no problemática. Sin embargo, los críticos del postulado de transparencia se concentran en la lectura del texto y al hacerlo crean una neblina interpretativa que oscurece nuestra visión de la intención del autor de una vez por todas. El vínculo entre *2)* y *3)* deviene el objeto de toda interpretación y la intención del autor desaparece de la vista. De esta manera se resume este complejo asunto.[5]

Con el segundo postulado de transparencia, las cosas se complican aún más, si esto es posible. La razón es que el historismo —la filosofía de la historia que hasta la fecha determina en gran medida lo que pensamos sobre el pasado— tuvo mucho éxito en bloquear de nuestra vista este postulado. Creíamos que el historismo, con su crítica a la Ilustración, preconizó la historicidad de todo nuestro pensamiento, incluso nuestro pensamiento sobre el pasado. Esto parece descartar una visión del pasado "históricamente intocada", en cuyo caso el postulado de transparencia obviamente conserva su condena. Sin embargo, una de las ideas más importantes que ofrece el *opus famosum* de Gadamer fue que este recuento aceptado del debate entre el historismo y la Ilustración es fundamentalmente incorrecto y que el historismo no debe considerarse una protesta contra la Ilustración sino más bien una radicalización de ella. Gadamer nos pide sobre todo que prestemos atención al lugar del sujeto consciente (es decir, el historiador). Señala que el historismo exceptúa a este sujeto consciente de su pretensión de historizar el mundo. El historismo sueña lo mejor de ambos mundos: contra la Ilustración reconoció el carácter histórico del mundo en que vivimos, pero con la Ilustración el historismo creyó en la posibilidad de un conocimiento transhistórico de este mundo. Y el resultado neto fue que el historismo de ninguna manera rechazó el "proyecto de la Ilustración" —aclaración de la naturaleza de la realidad social—, sino que de hecho la abordó con instrumentos, a saber, históricos, incluso más poderosos. Lejos de condenar la Ilustración, el historismo fue de hecho su realización.[6]

Gadamer reformuló esta situación de una manera útil e interesante al observar que, en el momento crucial, el historismo permaneció fiel a la definición trascendentalista del sujeto consciente en curso en la filosofía occidental desde Descartes. En efecto, el historismo llevó al sujeto consciente a una posición incluso más elevada, muy por encima de todas las tormentas históricas, de lo que lo hizo nunca la Ilustración. La inclusión del historismo de sí mismo en la tradición trascendental tuvo dos consecuencias: Primera, si hay un sujeto trascendental (histórico) que garantice un conocimiento (histórico) confiable, se produce una fijación del objeto (histórico) o de la realidad (histórica) de la que tenemos conocimiento. La realidad refleja el conocimiento que tenemos de ella. La fijación epistemológica estimula de este modo la fijación ontológica; en este caso la

noción de una realidad pasada, constante y existente independientemente del historiador, que puede estudiarse como un objeto. La segunda consecuencia es que se posibilitó la transparencia del texto histórico respecto del pasado. Un sujeto trascendentalmente consciente e incontaminado de forma histórica ve "a través del texto" una realidad pasada que yace tras él.

De esta forma, se creó el marco dentro del cual se hizo posible la historiografía tradicional. Y al mismo tiempo tenemos ahora una indicación de la manera en que la nueva historiografía, en contraste con su predecesora, formula sus objetivos. Para la nueva historiografía, el texto debe ser central, ya no una capa *a través de* la cual se ve (sea una realidad pasada o la intención autoral del historiador), sino algo *a lo* que debe ver el historiador. En la nueva historiografía, este postulado nuevo de la *no* transparencia del texto histórico lleva a una concentración sobre los conflictos, vacilaciones, ambigüedades, ambivalencias; en suma, sobre lo que Paul de Man denominó lo *demostrable* del texto histórico, en lo que se revela en sí la no transparencia del texto. El psicoanálisis es aquí un modelo ilustrativo. Igual que el psicoanálisis rehúsa aceptar nuestras autoexplicaciones y nuestro hablar acerca de nosotros mismos, y en lugar de eso emplea este hablar en contra de sí mismo para demostrar que oculta un mecanismo insospechado, así la nueva historiografía trata de demostrar lo que yace oculto debajo de la autopresentación del texto, en apariencia abierta. Y eso no es una realidad independiente del texto (el pasado, una intención, la autobiografía del historiador o el contexto social o cultural en el que el autor desempeña su trabajo), sino un mecanismo textual: lo que siempre se "reprimió" dentro de la historiografía tradicional fue el fenómeno del *texto* en sí. La historiografía tradicional siempre permaneció ciega ante la opacidad del texto histórico y ante el hecho de que se arrebatara la idea historiográfica de las oscuridades del texto que conforman esta opacidad. De forma incidental, la conexión que hicimos con el psicoanálisis es más que sólo una comparación: la nueva historiografía adoptó a menudo los métodos e ideas psicoanalíticas *in toto*.[7]

Esbocé arriba en una forma muy simplificada la transición de la antigua historiografía a la nueva. Apenas puede sobrestimarse lo que se obtuvo con esta evolución de la historiografía. En primer lugar, se despojó a la historiografía de las suposiciones trascendentales que hace poco se consideraron cada vez menos adecuadas para una disciplina como la escritura de la historia.[8] Desde una perspectiva más práctica, la nueva historiografía nos permitió estudiar los textos históricos de una forma novedosa, plantear nuevas preguntas y de este modo obtener ideas novedosas y sorprendentes. Quien haya leído a Barthes sobre Michelet, a White sobre Marx o Droysen, a Kellner sobre Braudel, a Ban sobre Thierry o Barante, o a Gossman sobre Michelet siempre verá esos textos con una luz distinta. El género un poco polvoriento de la historiografía se convirtió en una empresa intelectual emocionante.

No obstante, surgieron nuevos problemas. Si la nueva historiografía culpa a su predecesora de asumir una posición de aislamiento trascendental respecto de su objeto, parece que este reproche también puede hacerse a la nueva historiografía. A menudo, la nueva historiografía no parece más preparada para "arriesgarse" históricamente que la tradicional. Otro problema es que el postulado de la no transparencia u opacidad del texto significa que en ocasiones se presta demasiada atención a los momentos en que el texto historiográfico toma su propio camino, donde la retórica del texto entra en conflicto con su superficie argumentativa. Pero incluso más importante en el contexto de este análisis es lo siguiente: como resultado del énfasis creciente en la nueva historiografía sobre el texto a expensas de la intención del autor y de la realidad histórica que el texto afirma describir, se ha hecho en extremo difícil preguntar si el texto histórico representa la realidad pasada en una forma adecuada. Es decir, la nueva historiografía tiende a limitar su visión al texto: "il n'y a pas de hors texte", para citar a Derrida. Así, los límites del texto se convierten en los del mundo histórico. Y esto no es porque la nueva historiografía se niegue a considerar los problemas historiográficos que rodean el mundo histórico, sino más bien porque prefiere ver tales problemas como en esencia textuales o lingüísticos. Por ende, en un ensayo brillante, Hans Kellner, uno de los principales representantes de la nueva historiografía, elogia a Braudel, pues en su obra *El Mediterráneo* "desplegó gran arte y energía para crear una solución lingüística de un problema lingüístico".[9] Esta valerosa declaración de Kellner es de hecho una recapitulación sucinta del camino que siguió la filosofía de la historia durante los diez años pasados y nos da una vaga idea del camino que hay por delante.

Para concluir esta introducción, el punto de partida de mi argumento se formula como sigue: hay una historiografía tradicional que se basa en una definición tradicional (en la filosofía de la historia) de la naturaleza de la realidad histórica, el texto histórico y la relación entre ambos. Los diez años recientes vieron el desarrollo de una nueva historiografía que obtiene gran parte de su inspiración de los avances de la crítica y teoría literarias. Esta historiografía muy orientada al texto marginó el problema de la relación entre el texto y la realidad histórica y, por ende, el biotopo tanto de la historiografía tradicional como de la filosofía de la historia crítica tradicional. Conforme se asienta cada vez más la nueva historiografía, tiene menos sentido repetir las certidumbres tradicionales de la filosofía de la historia crítica acerca de la relación entre texto y realidad histórica. Al hacer eso, la filosofía de la historia crítica sólo tendría éxito al aislarse ella misma. En vez de esto, el filósofo de la historia crítico podría preguntar qué debe entenderse por realidad histórica si se acepta la manera de pensar que subyace en la nueva historiografía. A continuación, quiero desarrollar un enfoque de esta cuestión.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA CRÍTICA Y LA REALIDAD HISTÓRICA

La tarea de la filosofía de la historia crítica es estudiar el método histórico. Por tanto, es una parte —o la contraparte en la filosofía de la historia— de la filosofía de la ciencia, que examina el método científico. Aquí interpreto la palabra *método* de forma amplia. Considero que las cuestiones metodológicas no lo son sólo sobre metodología en el estricto sentido del término, sino también cuestiones sobre el estatus y la estructura epistemológicos o lógicos de las teorías científicas. Es posible entablar un debate sobre la inclusión de la filosofía de la historia crítica en la filosofía de la ciencia, puesto que esta inclusión sugiere que la escritura de la historia es una ciencia. Aquí las opiniones difieren y éste es, de hecho, uno de los problemas principales en la filosofía de la historia crítica.

Debido al interés profesional de los filósofos de la historia en los métodos, sorprende ver cuán poca atención prestan al método de la filosofía de la ciencia en sí.[10] Se puede objetar que cada postura en la filosofía de la ciencia es al mismo tiempo una posición acerca de lo que es esencial en el proceso de adquisición del conocimiento científico y, por lo tanto, implica una recomendación metodológica para que el filósofo de la ciencia centre su atención en ciertos asuntos. De este modo, puede sostenerse que cualquier postura en la filosofía de la ciencia es, al mismo tiempo, una declaración acerca del método que debe seguir el filósofo de la ciencia. El inconveniente de este argumento es que sugiere que el debate sobre el método de la filosofía de la ciencia sólo puede llevarse a cabo con argumentos que se derivan de la filosofía de la ciencia, lo que obviamente condenaría tal debate a la circularidad.

A pesar del silencio que guardan los filósofos de la ciencia sobre este punto, aún puede decirse algo acerca de su método. La filosofía de la ciencia es en esencia una disciplina hermenéutica en la que, como siempre en la hermenéutica, *una* cosa, en este caso la ciencia, se entiende en términos de *otra* (de la que después lo hace más). Pretende aclarar lo que es la ciencia al proyectar el método científico en otro plano, procedimiento que quizá se caracteriza mejor con la frase *hacer mapas.* Hacer mapas es, por ejemplo, la manera en que se traza una parte de la superficie terrestre por medio de la proyección, de modo que pueden determinarse la distancia y la ruta más corta entre dos puntos. El filósofo de la ciencia no da explicaciones como el científico, ni efectúa investigación empírica; clarifica por medio de analogías.

Al abordar la historia de la filosofía de la ciencia, observamos que en el curso del tiempo se promovieron dos propuestas respecto de los planos en que se proyectaban la ciencia y el método científico. Para el inductivismo del positivismo y del positivismo lógico, para la teoría de la falsificación de Popper y para los tantos refinamientos que hicieron de ella filósofos como Lakatos, Sneed, Stegmüller, etc., la lógica fue el plano

sobre el que se proyectaron los procedimientos de la ciencia y respecto de la cual se buscaba la comprensión de estos procedimientos. Ahora se podría objetar que la ciencia hace lo mismo en la medida en que puede proyectarse el lenguaje científico en el plano de las matemáticas, pero que por tanto no podemos hablar de la hermenéutica en el sentido pretendido. Sin embargo, la diferencia es que el lenguaje científico es uno que habla sobre cierta parte de la realidad física, mientras que la lógica es, para el filósofo de la ciencia, un lenguaje en que traduce el lenguaje y los procedimientos del científico (con el objetivo de poner a prueba su racionalidad). La *traducción* (con todas las asociaciones hermenéuticas de esa palabra) aquí se opone a *hablar acerca de algo* (donde faltan estas asociaciones). No obstante, con Thomas Kuhn y después de él, creció la resistencia a esta hermenéutica logista de la investigación científica, y desde entonces la ciencia se proyectó más bien en el plano de la historia o de la sociología. Dentro del segundo marco hermenéutico, la ciencia se ve como un proceso de socialización que efectúa el investigador científico dentro de cierta matriz disciplinaria. La ciencia no debe describirse de forma distinta a la de los avances socioculturales que analizan los historiadores en sus libros y artículos.

Si esta caracterización de la filosofía de la ciencia es básicamente correcta, pueden añadirse los tres comentarios siguientes. Primero, desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia, los dos planos de proyección —la lógica y la historia o la sociología— no son tan distintos como se pensaría en un principio. En esta conexión me refiero al análisis de Winch sobre la acción humana, basado en las *Investigaciones filosóficas,* de Wittgenstein. De acuerdo con este análisis, la acción humana es un reflejo continuo de la lógica que gobierna nuestras categorías lingüísticas y conceptuales y, por ende, los historiadores y los sociólogos deben tomar esta idea como punto de partida de su investigación.[11] La teoría de Winch generó la objeción obvia de que así se eliminan los límites entre la lógica y la sociología: la sociología se convierte en un análisis conceptual. Pero esta objeción pierde mucha de su fuerza si, en lugar de una investigación sobre los azandes o algún caballero medieval, participa una investigación sobre las acciones del investigador científico. Es cierto que el filósofo de la ciencia kuhniano tendrá pocas razones para oponerse a un análisis sociológico del método científico y a una determinación sociológica de la lógica científica. Pero el filósofo de la ciencia logista tampoco puede sostener que es necesario distinguir entre la lógica de la ciencia y la sociología de la ciencia sin poner en entredicho su propia empresa. Todo espacio que se cree al hacer esta distinción se crea a expensas de la lógica de la ciencia. Se les puede considerar paralelas —en cuyo caso se opta por la línea de pensamiento de Winch— o rechazar el paralelismo entre lógica de la ciencia y sociología de la ciencia, en cuyo caso la filosofía de la ciencia logista se descalifica a sí misma como utopía logista. Por tanto,

parece probable que las concepciones de Winch sean mejores para definir el método científico con más precisión.[12]

El segundo comentario es que, a pesar de su conmensurabilidad para la filosofía de la ciencia, no hay dos disciplinas que se aparten tanto como la lógica y la historia o la sociología (sin mencionar el arte y la literatura). Los lógicos nunca han sido capaces de enfrentar la escritura de la historia, y sus intentos por hacerlo nunca han sido dignos de crédito por parte de los historiadores.[13] No obstante, si estas dos disciplinas, tan lejanas entre sí como sea posible, son los planos de proyección sobre los que se van a hacer los mapas del método científico, podemos concluir que la filosofía de la ciencia no volverá a tener una revolución como la que hizo Kuhn. Todo intento de hacerlo será por fuerza una forma intermedia de los extremos existentes y, por ende, no puede ser esencialmente nueva. Sólo una orientación hacia el arte y la literatura sería revolucionaria en este sentido.

Este punto muerto relativo que es de esperar en el debate teórico da pie a un tercer comentario. El método que se emplea en la filosofía de la ciencia conduce *sui generis* a un énfasis en lo lógico y lo histórico o sociológico, es decir, en los aspectos *no* realistas de la investigación científica. De manera obvia, éstos son los aspectos que se transponen con mayor facilidad a los planos de la lógica y la historia o la sociología. Por tanto, el método hermenéutico de la filosofía de la ciencia no es neutral, puesto que concede una cierta admisibilidad *a priori* a las interpretaciones no realistas de la investigación científica. Por ende, la filosofía de la ciencia tiene una tendencia permanente a evolucionar en la dirección de posiciones como la ficción o el convencionalismo de la época de Duhem y Poincaré, en la dirección del instrumentalismo, más reciente, o en del empirismo constructivo que después sostuvo Van Fraassen.[14] Lo que estas posturas tienen en común es la idea de que las teorías científicas no son declaraciones sobre la realidad física, sino herramientas que nos permiten elaborar declaraciones sobre la realidad: "las teorías son herramientas intelectuales, no físicas. Son, no obstante, marcos conceptuales diseñados deliberadamente para efectuar con eficacia investigaciones empíricas y para mostrar conexiones entre temas de observación que de otra manera se considerarían sin importancia".[15] Por supuesto, este instrumentalismo hace que los realistas se pregunten de qué manera las teorías científicas derivan su capacidad de guiarnos a través de una realidad externa independiente de nosotros. Como resultado, el debate teórico se asemeja de modo inevitable a una elipse, con el instrumentalismo y el realismo como sus dos focos de convergencia. Y siempre debemos tener presente aquí que este debate en la filosofía de la ciencia se origina en gran medida en una postura teórica que el *método* de la filosofía de la ciencia estimula y *no,* por tanto, en las realidades de la investigación científica.

Aunque el valor del debate entre constructivismo y realismo sea incuestionable, la predictibilidad relativa del asunto principal impone limitaciones. Por tanto, nos vemos obligados a considerar enfoques teóricos alternos. Después de lo que acabamos de ver, se presenta un candidato. Hace poco analizamos que el realismo ofrece un contrapeso natural a los puntos de vista estimulados por el método de la filosofía de la ciencia. Por tanto, se colige de modo natural a partir de los análisis existentes una filosofía de la ciencia que se concentra en la naturaleza de la realidad examinada de forma científica. Y al ir más lejos se concluye que tal filosofía de la ciencia no será, debido a la orientación adecuada de la filosofía de la ciencia, una reflexión ontológica sobre esta realidad, sino una investigación de la naturaleza de esta realidad como se presenta a sí misma en el contexto de la investigación científica. En otras palabras, esta filosofía de la ciencia no se centrará en el método científico, sino en la naturaleza de la realidad tal cual la constituye la investigación científica y con la aceptación de los resultados de esta investigación.

Más aún, si accedemos a definir la tarea de la filosofía de la ciencia de esta manera, podemos conectarnos con una propuesta anterior. Pienso en la llamada "filosofía natural" de A. G. M. van Melsen. Es cierto que Van Melsen antes que nada presentó la filosofía natural como equivalente a la investigación científica misma, en el sentido de que ambas estudian el mismo objeto: la realidad física.[16] Pero poco a poco —y ciertamente al analizar la teoría de la relatividad y la teoría cuántica— la filosofía natural de Van Melsen apuntó hacia una reflexión filosófica sobre los *resultados* de la investigación científica (es decir, sobre la realidad física tal cual se constituye dentro de la ciencia natural). Y aunque esta postura permaneció ambigua, Van Melsen estaba preparado para reconocer la utilidad de tal "combinación de filosofía natural y ciencia natural".[17] Quizá Van Melsen no presentara sus ideas de un modo convincente, o tal vez la ciencia natural (el campo preferido de Van Melsen) no sea la disciplina más adecuada para ejercer tal filosofía de la ciencia, o quizá había algo plano y falto de ideas en sus posturas sobre la filosofía natural, de modo que no llamaron la atención de científicos ni de filósofos; en todo caso, el hecho es que la filosofía natural de Van Melsen tuvo poca respuesta. Sin embargo, en sí misma, involucra un desafío más que una condena a una filosofía de la ciencia orientada a los resultados de la investigación científica más que al método científico. Debido al grado con que hoy en día nos inclinamos a ver la realidad desde la perspectiva de la ciencia, en realidad sorprende que la filosofía de la ciencia siempre se haya preocupado tanto con asuntos metodológicos y no con la clase de cuestiones que aquí sugerimos.

Esta sección comenzó con la observación de que la filosofía de la historia crítica forma parte de la filosofía de la ciencia. Tras lo anteriormente dicho podemos concluir que hay posibilidades e incluso la necesidad de una filosofía de la historia crítica que emplee avances recientes en la escritura de la historia para llegar a conclusiones acerca de

la naturaleza de la realidad histórica. En la sección anterior vimos que la nueva historiografía plantea la realidad del pasado como un problema principal, lo que debería tomarse con la mayor seriedad, al ver que la nueva historiografía es la rama más vital de la filosofía de la historia de nuestros días. Asimismo, a partir de este punto de vista, la filosofía de la historia crítica tiene la tarea de reflexionar sobre los resultados más que sobre las suposiciones o bases del escrito histórico contemporáneo. En lo que resta de este capítulo, indagaré sobre la noción de "realidad del pasado" que implica la práctica del escrito histórico y sus avances en los dos siglos pasados.

POSTURAS ANTERIORES SOBRE LA REALIDAD DEL PASADO

Podría llenarse una enciclopedia de filosofía con los significados atribuidos a la palabra *realismo* a lo largo de los siglos. Para empezar, es útil una distinción de Carnap: "Debemos distinguir entre dos conceptos de realidad, una que tiene lugar en las declaraciones empíricas y la otra que ocurre en las declaraciones filosóficas…"[18] Por una parte, hay declaraciones empíricas como: "cuando un zoólogo afirma la realidad de los canguros"; por otra, están las posturas realistas, idealistas o solipsistas que expresan los filósofos acerca de la naturaleza de la realidad. Carnap considera que esta segunda clase de declaración carece de significado: una declaración "tiene sentido sólo si se refiere a elementos o partes, no al sistema mismo" (es decir, el mundo como tal).[19] Carnap no reconoce puntos medios entre declaraciones sobre partes del mundo y sobre el mundo como tal. Ahora, lo interesante y también excepcional acerca de la escritura de la historia es que por lo general en ella participa la adopción de tal posición intermedia. Aunque el historiador elabora declaraciones acerca de asuntos empíricos del pasado, estas declaraciones siempre forman parte de un texto histórico. Y el historiador concibe este texto de manera tal que se considera una representación, si no del "sistema" entero del mundo, sí al menos de una parte más grande de lo que para Carnap es admisible.[20] No puede haber duda de que la dicotomía de Carnap nos deja en la indefensión al enfrentarnos al problema de un texto histórico acerca del helenismo, por ejemplo. El texto histórico, como observó ya Walsh,[21] yace a medio camino entre la declaración empírica y la metafísica. Y nuestra pregunta debe ser, por ende, si existe una realidad pasada que corresponda al texto histórico en la medida en que excede a la suma de sus declaraciones individuales y, de ser así, cuál es la naturaleza de esta realidad. Naturalmente es posible poner en tela de juicio la legitimidad de esta pregunta con el argumento de que el texto no es más que la suma de sus declaraciones individuales. Kuzminski asume esta visión reduccionista cuando afirma que "a menudo, si no siempre, es posible revisar nuestras narraciones [es decir, textos históricos] con los

acontecimientos pasados [según se describen en las declaraciones individuales del texto]".[22] La transición de declaración a texto se efectúa aquí respecto de la verdad del texto como una función de verdad de las declaraciones del texto. Esto genera el problema siguiente: tendemos a considerar "menos verdadero" un texto que consista en declaraciones verdaderas pero sin importancia que uno importante que contenga algunos errores factuales. Si se desea mantener el reduccionismo de Kuzminski de cara a esta objeción, se encontrará inmerso en una selva casuística sin salida posible.[23]

Aunque la realidad del pasado se aborde en ocasiones en análisis sobre la verdad de textos y declaraciones históricos, o sobre la interpretación y la narrativa históricas, el tema en general se soslaya.[24] Sólo para unos cuantos filósofos de la historia de la primera mitad del siglo XX, como Croce y Collingwood, el problema tuvo algún grado de urgencia. La razón de esto es que esos filósofos de la historia tenían una visión idealista del conocimiento histórico mientras al mismo tiempo tenían tantas ganas como sus opositores realistas de conservar la realidad de un pasado que existía independientemente de nosotros. Sin embargo, la manera en que Croce defendió la realidad del pasado en el contexto de su "historismo radical" es en extremo inverosímil. Igual que Hegel, Croce sostuvo que "el Espíritu" hace la historia. Y este proceso implica que a medida que el Espíritu se desenvuelve en el curso del proceso histórico (pero sin un objetivo específico, como en Hegel), la realidad del pasado asimismo cambia. Por ejemplo, no podía saberse en el siglo XIX que la realidad del XVIII contribuiría no sólo a las características propias del siglo XIX, sino también a las del siglo XX. Éste aún no ocurría y, por tanto, la parte importante de la realidad del siglo XVIII aún no se revelaba. "Por una parte, la realidad del pasado cambia conforme crece el espíritu; por otra, sólo está el historiador presente para volver a la vida el pasado, con base en alguna preocupación presente, que en sí forma parte del presente en que la realidad se convirtió."[25] En resumen, la realidad del pasado cambia con la evolución de la historia y nuestras ideas o nuestro pensamiento al respecto; por tanto, Croce intenta atenuar el conflicto entre realismo e idealismo. Existe la duda si lo consiguió. Lo que por lo general se denomina idealismo él lo llama tan sólo realismo, y esta clase de manipulación de términos difícilmente contribuye a resolver el problema.

Si Croce abordó el problema de la realidad del pasado *a parte objecti,* Collingwood optó por una estrategia *a parte subjecti,* para emplear su propia terminología. El procedimiento de re-creación de Collingwood requiere que el historiador repita el pasado (es decir, las ideas que pensaron los agentes que vivieron en el pasado) en su propia mente. En este procedimiento, el pensamiento pasado se transfiere de este modo al presente y pierde así su calidad de cosa pasada. Por tanto, el pasado ya no es más problemático para Collingwood que la realidad de los objetos que percibimos en nuestro entorno. Sin embargo, la dificultad radica en que el procedimiento de re-creación transfiere al presente sólo la idea intemporal y no un acto de pensamiento que *se* ubique

en el pasado.[26] Por tanto, Collingwood tampoco tiene una respuesta satisfactoria para la cuestión de la realidad del pasado.

En las décadas que siguieron a la segunda Guerra Mundial, la cuestión retrocedió a sus orígenes. La teoría se centró casi en exclusiva en el método histórico; esto dio por resultado la filosofía de la historia crítica como existió hasta fechas recientes. Tanto los filósofos de la historia como los historiadores dieron más o menos por sentado que el pasado era un objeto (de estudio) —un objeto muy complejo— que ciertamente era distinto, pero no en esencia, de los objetos de nuestro mundo, más triviales. Y en todo caso si se analizaba la realidad del pasado, pronto se fusionaba con el tema de la verdad histórica.[27] Esta tendencia también está presente en el llamado constructivismo, la única escuela de la filosofía de la historia de la posguerra en sostener posturas explícitas sobre la realidad del pasado. Michael Oakeshott[28] ya había planteado la teoría del constructivismo en la década de 1930, pero hace poco encontró un defensor entusiasta, aunque en absoluto flexible: Leon Goldstein.[29] Mediante un argumento verificacionista, Goldstein no niega tanto la realidad del pasado cuanto la despoja de su significación práctica para la escritura de la historia. El historiador "construye" su imagen del pasado con base en su material documental —de aquí el término *constructivismo*—, pero tales imágenes sólo son comparables *entre ellas.* No es posible una comparación con la realidad del pasado *en sí:* "Con lo que probamos que nuestras afirmaciones de conocimiento histórico nunca es el pasado real […] al que dicen los realistas que se refieren nuestros relatos; no tenemos acceso a ese pasado. En otras palabras, no hay forma de determinar si el historiador razonó verdaderamente en el sentido realista".[30] Pero Goldstein se muestra tan reacio a suprimir la realidad del pasado como los realistas a quienes critica, pues continúa: "Es difícil dudar que existió un pasado real —o formular esa duda con un lenguaje inteligible—, pero no veo qué función le encontremos en la práctica de la historia".[31]

Estos acercamientos anteriores al problema de la realidad del pasado tienen dos defectos. Antes que nada, su punto de partida yace en declaraciones separadas más que en el texto; Croce tal vez sea una excepción. Esta actitud reduccionista hacia el texto conduce a los problemas que mencionamos al principio de esta sección. Un segundo defecto, más sustancial para mi argumento, es que la realidad del pasado se considera problemática *no* respecto de los antecedentes de la escritura de la historia misma y sus resultados, sino respecto de los antecedentes de una realidad que se sentía no problemática; en especial, si se piensa en la clase de objetos de nuestro entorno. En otras palabras, el punto de partida es una cierta visión de la realidad, y si, a continuación, la escritura de la historia no se ajusta a esta visión, de algún otro modo se encuentra el problema. En lugar de ser la medida de las cosas, aquí se mide la escritura de la historia en sí; la cuestión no es lo que se espera que signifique la realidad del pasado en vista de

la práctica de la historia, sino cómo introducir la realidad del pasado en nuestro concepto intuitivo de realidad. Surge un enfoque muy distinto de los dos ensayos que Roland Barthes dedicó a la realidad del pasado, y éstos son el punto de partida del resto de este argumento.[32]

EL EFECTO DE REALIDAD EN LA ESCRITURA DE LA HISTORIA, DE ACUERDO CON ROLAND BARTHES

El campo de investigación de Roland Barthes (1915-1980) es la teoría de la literatura más que la filosofía o la filosofía y la historia. Pero tanto en Francia como en Estados Unidos se está desdibujando la distinción entre teoría literaria y filosofía (del lenguaje). Esto se justifica en la medida en que el lenguaje literario es la clase de lenguaje más compleja e interesante que conocemos y, por ende, merece la mayor atención del filósofo lingüístico. Una filosofía del lenguaje que se limita a las formas más elementales del lenguaje no sólo sucumbe al dogma de que las formas complejas se deducen de las elementales, sino también obstruye su visión de una variedad de problemas que desea estudiar. En esta relación, Danto señaló que "la literatura opone obstáculos al tránsito de las teorías semánticas [en especial respecto de las entidades aparentes], que avanzarían con mayor facilidad si no existiera la literatura".[33] Con frecuencia se agrupa a Barthes con los estructuralistas,[34] pero no parecen interesarle en particular las declaraciones generales sobre la estructura del lenguaje. Los ensayos que analizamos en esta sección incluso los explica Barthes como antiestructuralistas.[35] Sin embargo, la falta de interés de Barthes en las declaraciones requiere una calificación importante. Su preocupación constante fue demostrar que el texto es el vehículo de una moralidad, de una ideología o de una visión de la realidad insospechadas por igual para el escritor y el lector, en resumen, de lo que a Barthes le gusta denominar, de forma muy drástica, "mitología". De hecho, el objetivo retórico del texto es presentar esa mitología como un fenómeno cuasinatural. Pero el texto es el creador de esta realidad cuasinatural más que su reflejo ideológico (aquí Barthes difiere del marxismo).

La idea central en ambos ensayos es que la realidad del pasado debe vincularse al llamado efecto de realidad, un *effet de réel* que se crea merced a detalles sin importancia que se mencionan en el texto histórico.[36] La realidad del pasado es un *efecto* cuya causa es la tensión dentro de los textos históricos y entre ellos. Barthes señala la forma en que Flaubert, en una de sus novelas, describe la habitación de uno de sus personajes principales y menciona un montón piramidal de cajas y cartones debajo de un barómetro. Barthes denomina notaciones a esta clase de detalles; las contrasta con el hilo principal de la historia, que llama *predictiva,* quizá porque en este nivel podemos predecir en cierta

medida el desarrollo de la historia. Con la referencia de Michelet a ciertos detalles de la ejecución de Charlotte Corday, Barthes señala que puede demostrarse una tensión parecida entre predicción y notación en la escritura de la historia.[37] Después continúa para desarrollar una teoría sorprendente acerca de estas notaciones. Primero, y contrario a lo que se esperaría, se supone que encarnan el grado más alto de perfección que puede alcanzar el lenguaje. Esto se indica ya por el hecho de que los animales tienen algo que recuerda el lenguaje predictivo —por ejemplo, las abejas disponen de "un sistema predictivo a base de danzas (para la recolección de su alimento)"[38]—, pero el mundo animal no tiene ningún equivalente para el ruido o la estática lingüísticos al que se refiere la palabra *notación*. Sólo los seres humanos podemos conversar. Aún más importante, la historia de la retórica y la literatura confirma esta idea. Fue sólo hasta la retórica alejandrina del siglo II de nuestra era —cerca de mil años después de la épica de Homero — cuando comenzó la tradición literaria de *ekphrasis* e *hypotyposis*. La ecfrasis y la hipotiposis fueron composiciones retóricas que describían estilos de vida, periodos y lugares (léase: temas históricos) de forma tan elegante como fuera posible y sólo en aras de la descripción misma. La descripción, por decirlo así, no se vinculó con ningún otro argumento más completo, *predictivo*. Nos enfrentamos aquí con una forma temprana de notación y vemos cómo de modo deliberado se aparta del lenguaje predictivo por vez primera.[39]

A Barthes le preocupa lo que esto significa para la escritura de la historia. Asociamos la realidad del pasado, dice, con la notación más que con la predicción. Lo predictivo es para nosotros un *significado* que el historiador concibe o crea; por el contrario, en la notación, ecfrasis o hipotiposis, el pasado se revela como fue en realidad. "La 'representación' pura y simple de 'la realidad', la relación desnuda de 'lo que es' (o ha sido) aparece de esta manera como una resistencia al sentido; esta resistencia confirma la gran aparición mítica entre lo vivido (lo viviente) y lo inteligible."[40] A diferencia de lo que expresa la notación, el significado se *construye* y, por tanto, no logra el efecto de realidad. Pero es necesario considerar aquí que la notación sólo es capaz de hacer esto por su contraste con la predicción y el significado.[41] Después de todo, el origen de la notación yace ahí, y no en una relación extratextual entre una descripción en el texto y una situación del pasado. Al ser así, uno se pregunta si se debería hablar de una ilusión de realidad más que de un efecto de realidad.

Esto nos lleva al centro de nuestro tema. ¿Es la realidad sugerida por la oposición de notación y predicción la realidad o una mera ilusión? En la teoría fregeana de los signos, con su distinción estricta entre lenguaje y realidad, la respuesta debe ser que es tan sólo una ilusión. Ahora, una peculiaridad de la teoría de Saussure de los signos a la que por lo general se adhieren filósofos franceses (y en especial según la interpretó Barthes) es que

no hace diferencia entre lenguaje y realidad por lo que toca a la referencia del signo. Esto le da un nuevo cariz al asunto. Así, Barthes escribe:

> En un primer momento […], el referente está separado del discurso, se convierte en algo exterior a él, en algo fundador, se supone que es el que lo regula: es el tiempo de las *res gestae,* y el discurso se ofrece simplemente como *historia rerum gestarum* [éste es Frege]; pero, en un segundo momento, es el mismo significado el rechazado, el confundido con el referente; el referente entra en relación directa con el significante.[42]

Lo obvio por hacer en esta clase de situación sería comparar las teorías fregeana y saussuriana de los signos y juzgar las sugerencias de Barthes con esa base. Pero ésta es precisamente la ruta que decidí evitar en este argumento: en lugar de medir la escritura de la historia a partir de un punto de vista filosófico predeterminado, pretendo llegar a una perspectiva filosófica (aquí respecto del conflicto entre Frege y Saussure) con base en pruebas de la escritura de la historia. Las posturas existentes sobre signos, realidad y referente son el objeto de esta investigación, no su punto de partida.[43]

Tan a menudo como las teorías originales, el argumento de Barthes quizá genere más preguntas que respuestas. No pretendo ser capaz de preparar una lista exhaustiva de estos problemas, mucho menos resolverlos. Me limitaré, por tanto, a las tres preguntas que me parecen más importantes. Primera, ¿la conexión entre la escritura de la historia y la novela realista (decimonónica) que sugirió Barthes es válida y útil? Desde su perspectiva, ambas logran el efecto de realidad. Esto conduce a una segunda pregunta: ¿Puede acreditarse el texto histórico la capacidad de producir un efecto de realidad según indicó Barthes? Tercera —y ésta se refiere a la afirmación más espectacular de Barthes —: ¿Establece Barthes un vínculo creíble entre el efecto de realidad y la oposición de notación y significado?

ESCRITO HISTÓRICO Y NOVELA REALISTA

En el prefacio que después Zola añadió a *Thérèse Raquin* está el pasaje siguiente: "Mon but a été scientifique […] Tant que j'ai écrit Thérèse Raquin, j'ai oublié le monde, je me suis perdu dans la copie exacte et minutieuse de la vie, me donnant tout entier à l'analyse du mécanisme humain".[44] De este modo resumió en unas cuantas palabras el objetivo de la novela realista. Teóricos literarios como Grant, Kohl, Hamon, Demetz y muchos más han explicado con mayor detalle la teoría y la práctica de la novela realista. Con base en su trabajo, la novela realista puede caracterizarse de la siguiente manera. Ofrece información abundante acerca de diversos periodos, regiones y estratos sociales; destaca lo inesperado, lo fortuito y lo factual *(chosisme);* favorece la referencialidad; el hombre

se ve como producto de su herencia y su ambiente histórico y social (Taine); el énfasis está en lo habitual más que en lo excepcional, enciclopédico; la exposición temporal está extremadamente bien documentada y es ilustrativa, y demuestra una dolorosa conciencia de la subjetividad del escritor; hay el esfuerzo por un racionamiento juicioso de los hechos, la mentalidad es escéptica; la trama tiene un ritmo uniforme y no es dramática; se emplea un estilo transparente, seco y directo, lo que produce una prosa "apresurada" que no tiene paciencia para lo superfluo; y, por último, las intenciones son didácticas.[45] ¿Se avegonzaría algún historiador de que se calificaran sus textos con algunas o incluso con todas estas características? La mentalidad de la novela realista y la de la escritura de la historia —como de forma repetida señaló Hayden White— son la misma.

Pero desde la perspectiva del efecto de realidad parece, no obstante, que hay una diferencia importante entre ambas, pues ¿no reside el *efecto de realidad* del escrito histórico en la verdad de las declaraciones individuales que elabora sobre el pasado? Las notaciones del argumento histórico son verdaderas y esto no se aplica a la novela, ni siquiera a la realista. Sin embargo, para comenzar, la verdad de las declaraciones individuales del argumento histórico no son un criterio adecuado para distinguir entre la escritura histórica y la novela (realista, histórica).[46] Más importante aún, Barthes ubica el efecto de realidad en el texto mismo, por lo que la verdad de las declaraciones que se elaboran en el texto histórico no es pertinente para esta conexión. No obstante, se puede replicar que dentro del dominio del texto la anotación del texto histórico conserva una referencia a este discurso de verdad sobre el pasado. Y aunque se diga de la novela realista que "sus convenciones formales la obligan a contar con sus propias notas al pie",[47] queda el hecho de que la anotación de un texto novelístico es muy inusual. Aun así, la anotación no es un criterio adecuado para distinguir el efecto de realidad en la novela realista ni en el de la escritura de la historia. Una gran parte de la escritura histórica, así como la novela realista, carece de anotaciones, y la anotación no convierte a un texto en una obra de historia.[48] Por ende, no hay en realidad objeciones obvias a la ecuación de Barthes del efecto de realidad en la novela realista y la escritura de la historia. Por consiguiente, respecto del origen de la mentalidad que ambos comparten, es justo dar mientras tanto a Barthes el beneficio de la duda.

ESCRITO HISTÓRICO Y REALISMO

Esto nos lleva a la segunda afirmación de Barthes, según la cual el texto histórico tiene la capacidad, dentro de ciertos límites, de crear una realidad pasada. Esta postura rebasa la tradicional visión realista del pasado. El filósofo de la historia australiano Behan McCullagh recientemente expuso de nuevo esta visión tradicional. Podemos mejorar

nuestra comprensión de la postura de Barthes al contrastarla con la de McCullagh. La suposición crucial de éste es que hay una realidad pasada que es un dato tanto como los objetos cotidianos de nuestro entorno. Esta realidad pasada consta de varios componentes, como acciones, sucesos, procesos históricos, que pueden ser el objeto de investigación histórica. Desde el humanismo y sobre todo desde el principio del siglo XIX, los filólogos y los historiadores desarrollaron diversos códigos y normas con los cuales debe cumplir el estudio de estos objetos con el fin de llegar a lo que McCullagh llama una "representación justa del pasado".[49]

En efecto, Barthes invierte esto. Según él, no tenemos estos códigos y normas —y no necesitamos pensar sólo en las normas textuales con que debe cumplir el texto histórico— con el fin de investigar una realidad histórica dada, sino más bien para *producir* un *effet de réel,* es decir, para constituir una realidad histórica. No es verdad que el historiador primero recurra a un objeto histórico por lo general reconocible, como la Revolución francesa o el nacimiento del Estado-nación, el cual después trató de describir con tanta precisión como le sea posible mediante la comparación continua del original histórico con su descripción histórica de dicho objeto. Esta visión realista de cómo conseguir una "representación justa" del pasado es ingenua, puesto que la pregunta misma que se planteó en la historia y en el debate histórico es lo que debe *considerarse* la Revolución francesa o el nacimiento del Estado-nación.

No debe malinterpretarse esto. Aquí no se sugiere que las normas y códigos que emplea el historiador sean engañosos, poco confiables o arbitrarios. Al contrario, la filología, la estadística, las normas de un argumento histórico aceptable a menudo nos permiten responder cierta clase de preguntas de una forma correcta, confiable y cabal. El asunto es que estas normas y códigos también sugieren esta clase especial de preguntas y, de este modo inconsciente, involuntariamente construyen el objeto histórico y la realidad del pasado. No *analizan* una realidad histórica dada de antemano, sino que primero la *definen.* La realidad histórica no es un dato sino una *convención* producto del efecto de realidad. Y ahora se nos facilita comprender la larga serie de intentos, desde los días de Ranke, de disciplinar la práctica de la historia; *disciplinar* en ambos sentidos del término. Sólo mediante las normas y códigos que disciplinan al historiador y su obra puede alcanzarse una estabilización del objeto histórico, y sólo entonces es posible la investigación histórica colectiva y el debate histórico. En resumen, a pesar de las apariencias, mediante el efecto de realidad el significado de las normas y códigos históricos yace en su fijación del objeto histórico más que en su investigación sobre él. Y de hecho el realista, ingenuo o de otra clase, tiene toda la razón para estar agradecido con el efecto de realidad: hace que el mundo sea de la manera que él prefiere verlo.

Pero sin duda aún quedará un sentimiento de alarma entre los realistas ingenuos tras esto, y por eso regresaré de forma breve a McCullagh y su ideal realista de una

"representación justa del pasado". McCullagh compara al historiador con un retratista: ambos persiguen una representación correcta de una parte de la realidad y ambos tratan de conseguir ese objetivo comparando el original con su representación.[50] Más adelante seguiré a McCullagh en esta analogía, pero debo señalar que opera en su favor, pues el objeto histórico nunca se presenta ante el historiador con tanta claridad como lo hace el modelo ante el retratista. Pero incluso con esta desventaja, puede demostrarse la debilidad del realismo de McCullagh. Es cierto que tanto el historiador como el retratista antes de, digamos, 1900 pretendían una interpretación "realista" del mundo. Sin embargo, el hecho sorprendente es que este intento de representación realista tanto en la historia como en el arte diera origen a tal diversidad de estilos. Por supuesto, este hecho inspiró *Arte e ilusión,* de Gombrich, y su crítica al "mito del ojo inocente", crítica que en apariencia desperdició McCullagh.[51]

Esto nos lleva a la pregunta: ¿qué es en esencia una representación "realista" del mundo, como la llamamos? En años recientes pocas personas nos han dado tanta reflexión sobre este problema como Nelson Goodman. Antes que nada, afirma Goodman, tendemos a estar de acuerdo con el realista ingenuo en que una representación realista debe guardar cierta semejanza con el original. Pero ésta no puede ser la respuesta. El retrato de Rembrandt de Jan Six es más parecido, por ejemplo, al autorretrato de Cézanne que a Jan Six, aunque Rembrandt pintó una muy buena semejanza. Es simplemente un hecho el que un pedazo de lienzo pintado se parece más a otro pedazo de lienzo pintado que a un ser humano de carne y hueso, sin importar la forma en que se haya pintado cada lienzo. Tampoco basta decir con Gombrich que una obra de arte realista debe crear una ilusión del mundo. Nunca confundimos ni siquiera el efecto mejor logrado con el mundo en sí. Podemos añadir la nota siguiente: Hay una serie interesante de pinturas de Magritte en las que se plasman diversos efectos en su ambiente (por ejemplo, *La condition humaine,* de 1933). En estas circunstancias, el efecto se muestra por completo capaz de lograr su cometido pretendido; aquí se establece la brecha entre mundo y representación al tiempo que se destruye. Es dable considerar estas pinturas como descripciones imaginativas de realismo ingenuo. Y la paradoja es que se puede pintar pero no conseguir en realidad lo que pretende el realista ingenuo.

Igual que la verosimilitud o la creación de una ilusión, ofrecer una gran cantidad de información no es condición de una interpretación realista: en los planos de un edificio o de un buque hay más información que en una descripción realista, pero aquéllos no son realistas en sí. Sin embargo, según continúa Goodman:

> Aquí, me parece, se encuentra el meollo del realismo: no en la cantidad de información sino en la facilidad con que se transmite. Y esto depende de cuán estereotipado sea el modo de información, del grado en que las

etiquetas y sus usos se conviertan en lugares comunes. El realismo es relativo, lo determina el sistema de estándares representativos dado en una cultura o una persona determinadas en una época dada.[52]

En otras palabras, el realismo se basa en estereotipar códigos representativos, y son estos códigos los que garantizan el *effet de réel* del realismo. Es evidente la similitud con las posturas de Barthes.

También M. Brinker observó esta similitud en un ensayo en que atacó las ideas de Goodman sobre el realismo.[53] Brinker distingue entre *ver* y *representar:* debido a que *vemos* el mundo, tenemos ciertas nociones sobre él y con ellas juzgamos el realismo de las representaciones realistas. Y concluye que el realismo ingenuo, que sostiene que algunas representaciones son más fieles que otras a la forma como es el mundo en verdad, no puede descartarse.[54] Pero Goodman rechaza la distinción que propone Brinker: "Ver es tan relativo respecto de los sistemas de símbolos, de los esquemas conceptuales, tan variable con los hábitos y las convenciones, como lo es la representación. El ojo inocente es un mito muerto hace mucho. Y las creencias, lejos de ser criterios independientes para juzgar las representaciones, son ellas mismas versiones".[55] Así, cuando Brinker afirma que algunas representaciones son más fieles a la realidad que otras, tenemos que preguntar: "¿La realidad de quién?" Parece que hay una realidad para cada código representativo, y no una realidad única o básica subyacente a todas las posturas sobre la realidad. Y ésta es de hecho la postura que adopta Goodman en su libro sugerentemente titulado *Maneras de hacer mundo:* "Si pregunto cómo es el mundo, me pueden responder cómo es según uno o más marcos de referencia; pero si insisto en preguntar cómo es aparte de todo marco, ¿qué dirían?"[56] Ahora, sin importar cuán valida sea esta declaración para el arte y la ciencia —los campos de referencia preferidos de Goodman—, para la escritura de la historia pone el dedo en la llaga. La escritura de la historia no tiene un marco de referencia subyacente a todas las representaciones históricas. Es cierto durante mucho tiempo tal marco. El resultado se encuentra en los sistemas especulativos como los de Marx y Hegel. En la escritura de la historia, el realismo ingenuo y los sistemas especulativos son, curiosamente, dos caras de la misma moneda. Sin embargo, Barthes y Goodman nos dan una realidad histórica que concuerda con el espíritu escéptico y el sentido crítico de la historia moderna.

EL PROBLEMA DEL MARCO

La tercera postura de Barthes es la más sorprendente pero también la más discutible. Una posible objeción inmediata es que se cancela a sí misma. Si la oposición entre

notación y predicción, entre *lo que es* o *lo que se muestra* y el significado crea el efecto de realidad al que se refiere Barthes, entonces la notación o lo que se muestra en el texto adquiere asimismo un significado, por lo que desaparece la distinción entre notación y significado. Sin embargo, Barthes argumentaría que esto no elimina lo que *precede* a la asignación de significado a la notación. Por lo demás, el estatus de la teoría de Barthes aún es poco claro. ¿Se trata de una generalización acerca de las novelas realistas y los estudios históricos? ¿Tiene que ver con el efecto psicológico y retórico de los textos en el lector que se construye de una cierta manera? ¿O son estas dos cosas? El artículo de Barthes no responde estas preguntas, y en el análisis siguiente del espacio textual, en el que se da la oposición entre notación y significado, evitaré, por tanto, comprometerme con ningún enfoque. Igual que en la sección anterior, mi método será trazar un mapa de la escritura de la historia sobre las artes visuales. Al hacerlo distinguiré entre los aspectos formales del espacio textual o pictórico y el contenido de este espacio, y empezaré por el primero.

Meyer Schapiro señaló que una pintura tradicional contiene diversos componentes no miméticos, que no tienen contraparte en el mundo en sí. Para empezar, se puede pensar en la forma rectangular de la mayoría de las pinturas, que naturalmente no corresponde a ninguna parte de lo que se representa. Las pinturas murales prehistóricas no tienen este elemento no mimético; la pintura aún no está aislada del espacio que la rodea. En el primer milenio antes de Cristo se da a las pinturas un marco, o el equivalente de uno, y de este modo engloban su espacio propio;[57] sólo entonces son posibles los efectos, efectos de realidad, casi se diría: como la profundidad y la distinción entre primero y segundo planos. Ocurre una forma intermedia en el arte antiguo chino y japonés, en el que el cielo o fondo, sugerido más que pintado, no forma parte de la pintura y por tanto se inscribe de forma libre con textos, que, por supuesto, no pertenecen al espacio de la pintura. Con la creación de la profundidad y la perspectiva y con la separación entre el espacio pictórico y el del espectador, el marco de la imagen es un generador muy potente de lo que habitualmente tiene significado pictórico. Es obvio que en la pintura de paisaje es en la que se ilustra mejor la semiótica de Schapiro de la obra de arte, y eso explica tal vez la razón de que los artistas nunca hayan creado esculturas de paisajes. Una escultura no tiene marcos y comparte el mismo espacio con el espectador. En suma, la lección del artículo de Schapiro es que muestra la forma en que lo que no pertenece a la pintura determina en parte su significado y que señala las "formas diversas en las que el suelo y el marco, concebidos como un campo no mimético para los elementos de la imaginación, afectan su significado y en particular su sentido expresivo".[58] En Derrida hay percepciones parecidas.[59]

A partir de aquí se puede añadir una dimensión nueva a nuestro entendimiento de la escritura de la historia. La clave es la idea del marco. El marco delimita el espacio de la

obra de arte y el del espectador. En la pintura, la transición de un espacio al otro es por lo común muy abrupta, aunque las figuras que se salen del marco en algunos frescos barrocos demuestran que éste no es por necesidad el caso. En la escritura de la historia debe haber algo análogo al marco, pues, igual que una pintura, un texto histórico representa una parte del mundo dentro de un espacio definido por la representación. Con certeza suficiente, es mucho más difícil identificar el "marco" de un texto histórico que el de una pintura, y tal vez ésta sea la razón por la que los teóricos y los historiadores nunca tuvieran conciencia de su presencia. Preferimos concentrarnos en la "representación" de un texto histórico y estamos dispuestos a desdeñar el espacio semántico que permitió la representación en primer lugar. Consideramos un texto histórico más o menos de la misma forma que las pinturas chinas y japonesas anteriores a 1850, y una gran parte de la interpretación histórica en efecto sí tiene el carácter de una escritura en el espacio semántico de las representaciones históricas previas. No obstante, en contraste con esas pinturas, el texto histórico debe tener un marco. Si podemos decir, con base en las conclusiones a que llegamos en la sección anterior, que conocemos la realidad del pasado sólo en las representaciones del pasado y mediante ellas, y si, más aún, la suposición de una diferencia entre la realidad del pasado y la del presente es una condición para todo escrito histórico, entonces todo el escrito histórico debe de hecho englobarse en un marco tal. El hecho mismo de que nos inclinemos a olvidar el marco, en la medida en que indica los límites entre pasado y presente, demuestra la necesidad de introducirlo como concepto. Los historiógrafos y los filósofos de la historia, por tanto, aún pueden aprender mucho de la insistencia de Foucault acerca de lo que permanece sin decirse en un texto y de la forma en que el texto, no obstante, está incrustado en este marco tácito.[60]

Podemos ahora sostener, por analogía con el análisis de Schapiro de las pinturas, que el marco de un texto histórico contribuye de forma esencial a su significado. En otras palabras, determina en gran medida nuestra idea de la realidad del pasado. Más aún, sobra decir que los historiadores desean penetrar más profundamente en la realidad del pasado que una generación anterior de historiadores. Al combinar estos dos hechos, podemos concluir que la evolución del escrito histórico se ve estimulada al menos en parte por un intento constante de crecer o expandirse en su marco. Dicho con irreverencia, el escrito histórico revolucionario es como los querubines de los frescos barrocos. Por tanto, la anulación de estrategias representativas más antiguas —entre muchas otras cosas— marcó el desarrollo del escrito histórico. Y lo que una clase más novedosa de historia anuncia como penetración más profunda en la realidad del pasado a menudo es en realidad lo opuesto, a saber, un paso fuera del espacio del pasado en dirección al espacio del lector (es decir, del presente).

Todo esto suena muy abstracto y especulativo; la pregunta es qué debemos considerar como marco del escrito histórico en términos concretos. Pero esa pregunta es

sorprendentemente fácil de responder. El "marco" es la transición entre pasado y presente, que marca como lo hace la frontera entre ambos y, por tanto, consiste en lo que no está sujeto a escrutinio histórico. Es decir, consiste en lo que se siente cuasinatural en toda fase dada de la investigación histórica. Parece un paso obvio asociar este marco cuasinatural con las notaciones de Barthes, puesto que son el primer plano o el fondo respecto del cual se crea el significado del texto histórico y, por ende, de la realidad del pasado, aunque ellos en sí no participen de ese significado. El intento del escrito histórico de creer en su marco equivale así a un intento de historiar esferas de notaciones cuasinaturales que cada vez se aproximan más a nosotros. Y esto es exactamente lo que demuestra la historia del escrito histórico, empezando por lo que demuestra la concepción teológica de la historia del escrito histórico, mediante la historia económica y social, hasta —e incluso— la historia de la mentalidad de nuestros días (más adelante abordaré esto). Por consiguiente, gracias a Barthes y a Schapiro, tenemos una idea del mecanismo que determina la evolución de la escritura de la historia. Podemos añadir que el efecto de realidad (en la escritura de la historia) no es algo estático; el efecto se hace visible sólo dentro de la dinámica del marco que se expande. Por cierto, esto retira una objeción obvia a la teoría del realismo de Goodman, que al destacar la naturaleza convencional del realismo parece dejar poco campo para explicar el fenómeno del cambio en el arte. Pero aquí no hay problema si el efecto de realidad es convencional y está sujeto a una dinámica propia.[61]

LA INFLUENCIA DEL MARCO

Esta dinámica nos lleva de los aspectos formales de la teoría de Barthes a su contenido. El punto de partida es de nuevo el arte de la pintura, en particular la pintura de paisajes. Mi interés será el descubrimiento del paisaje como sujeto —o contenido— generalmente aceptado para la obra de arte.

Pietro Aretino nos dice que aprendió a ver la belleza del crepúsculo veneciano sólo a través de las pinturas de Tiziano. Ruskin, Nietzsche y Wilde expresaron comentarios similares sobre los paisajes.[62] Tales declaraciones no implican un *reconocimiento,* como si el pintor nos hiciera tomar conciencia por primera vez de un paisaje que siempre habíamos conocido. Tampoco se trata de ver la misma cosa con ojos distintos, como en la famosa *Gestalt* de Jastrow-Wittgenstein. Hay una *inversión (aportación)* en la nueva forma de ver que excluye el aspecto opcional de la *Gestalt.* Mediante la pérdida de este aspecto opcional es como si el mundo eligiera una visión del mundo y no al revés. Ya no hay lugar para la dicotomía tradicional entre lo que se ve (de forma realista) y la interpretación (idealista) más todas las estrategias filosóficas consiguientes. Viene a la

mente, más que nada, lo que Freud indicó con el término técnico *catexis,* que es también un concepto que pierde todo al ser interpretado en un sentido realista o idealista.[63]

Gombrich resume la postura usual del origen del paisaje como sigue:

> Escuchamos que los antecedentes del paisaje naturalista de las pinturas del siglo XV se tragan el primer plano, por así decirlo, en el siglo XVI hasta el grado que alcanzaron especialistas como Joachim Patinier, a quien Durero llama "el buen pintor de paisajes", cuando el sujeto religioso o mitológico disminuye hasta ser un mero "pretexto".[64]

En pocas palabras, hubo un desplazamiento desde el centro de significado mitológico o religioso hasta el primer plano o fondo, y el resultado fue el paisaje naturalista o realista. Gombrich se ciñe a la "exactitud sustancial" de esta postura estándar,[65] pero va más allá al destacar la naturaleza revolucionaria, como la considera, del paisaje como género. Esta naturaleza revolucionaria consiste en el hecho de que la influencia de un *nuevo* centro de significado no indujo el desplazamiento de lo religioso y lo mitológico, sino que es más bien un movimiento en dirección de lo que hasta entonces carecía de significado (aquí el paisaje difiere del bodegón, que se refiere a un sistema de símbolos existente).[66] Por esta misma razón, el paisaje al principio carecía de prestigio. Se le consideraba *parerga,* obras menores, y se le relacionaba con Pireico, el "riparógrafo",* el pintor clásico de lo obsceno y trivial. Muy características son las palabras peyorativas que Francesco da Hollanda pone en labios de Miguel Ángel: "En Flandes pintan con una visión para ensalzar la exactitud de cosas tales que animen y de las que no se pueda hablar mal […] Pintan objetos, albañilería, el verde césped de los campos, la sombra de los árboles y ríos y puentes, y los llaman paisajes", y Miguel Ángel deja muy en claro que prefiere por mucho los centros de significado religiosos y mitológicos tradicionales.[67] Es necesaria alguna modificación aquí. Clark y Gombrich señalaron ya los paisajes que se originaron en los lugares comunes existentes, como el cambio de estaciones. En ocasiones, la grandeza de Dios se discernía en los detalles mismos de la naturaleza: "ex minimis part Deus".[68] Y Bruyn hace poco demostró que también es posible aplicar con gran utilidad un enfoque iconográfico a la pintura de paisaje holandesa del siglo XVII.[69]

El origen del paisaje es una metáfora de la evolución del escrito histórico. Esta evolución no es una penetración cada vez más profunda en un objeto histórico dado (como quizá sea el caso en la ciencia física), sino un proceso continuo en el que el antiguo centro de significado abre el camino a lo que parecía carecer de significado y de importancia según el privilegio anterior. Y de la misma forma como Orígenes estaba convencido de la verdad del Evangelio precisamente por la trivialidad y barbarismo del griego en que estaba escrito, así los historiadores creen que pueden comprender la verdad y la realidad al movilizar lo que no es pertinente y lo trivial. Consideremos por un momento los temas que se estudiaron en los dos siglos anteriores. El punto de partida es

la visión religiosa de la historia que desarrolló san Agustín y que aún aceptaba Bossuet en el siglo XVII. En palabras de Löwith, la *Weltgeschichte* (historia del mundo) y la *Heilsgeschehen* (historia de la salvación) eran idénticas aquí. En la Ilustración, con sus creencias en el progreso, la historia de la salvación se secularizó para convertirse en la marcha triunfal de la Razón humana a través de la historia. Fue Hegel quien proporcionó una base filosófica majestuosa para esta idea de progreso. Aún cercanas a las *notaciones* de la existencia humana estaban la historia nacional de Ranke y el historismo alemán. En la historia social y económica que propagaron Marx y los catedráticos socialistas intervino una nueva capa de notaciones antes consideradas no pertinentes. Y mediante la historia legal, la institucional, la de la geografía y el clima (Braudel y Le Roy Ladurie), por fin llegamos a la historia de las mentalidades de los pasados diez o veinte años, en la que los goces y penas de la vida cotidiana, grandes y pequeños, adquieren una dimensión histórica.

Este viaje a lo largo de categorías de notaciones cada vez más novedosas es un desplazamiento *hacia* nosotros, muy parecido a la forma en que un actor en el escenario se mueve frente a los diversos bastidores en dirección al público. Este movimiento de la historia, por tanto, no es una penetración más profunda en el objeto histórico en el sentido de que cada nueva capa de notaciones que interviene explica la anterior. La historia intelectual no explica la historia religiosa; la historia económica —como admitió incluso el mismo Marx— no explica la historia intelectual ni la de la geografía y el clima; la historia de las mentalidades y la de género no explica la historia económica o la política. ¿Y podría el paisaje explicar la representación religiosa o mitológica? Este movimiento tampoco es una conquista progresiva de la objetividad del objeto histórico en su pureza prístina, pues no hay objeto histórico permanente; se somete a una metamorfosis continua dentro de la oposición entre notación y significado. Por tanto, uno está de acuerdo con Mink, acaso por razones diferentes, cuando escribe que el problema de la subjetividad ética y política del historiador es anticuado: el área de tensión entre notación y significado se desplazó más allá de la esfera de la ética y la política.[70]

En contra de estos antecedentes, es posible comentar de manera breve los enfoques actuales de la historia. El llamado modelo de ley aclaratorio, según el cual las leyes generales determinan la manera en que los historiadores describen y explican el pasado, no concuerda con la imagen que bosquejamos aquí. La realidad del pasado carece de la estabilidad de la naturaleza, a la cual siempre son aplicables las mismas leyes. Algo parecido es cierto respecto de los intentos por reconstruir el objeto histórico mediante un acto de empatía, como propuso Collingwood y la escuela de la filosofía de la acción.[71] La narrativa se queda corta en otro punto. De acuerdo con la narrativa, el historiador proyecta una unidad y coherencia sobre el pasado que éste no posee en sí, y aquí yace el avance sobre los dos enfoques que acabamos de mencionar. El historiador hace esto al

narrar una historia, un relato, acerca del pasado. Pero la narrativa es una teoría acerca de textos históricos individuales y no sobre la práctica cambiante de la historia. Quizá la hermenéutica alemana, la de Gadamer en particular, se acerque más a la interpretación anterior. También destaca la ontología a expensas de la metodología y, a diferencia de la narrativa, también está consciente de cómo se constituye el objeto histórico sólo en la práctica cambiante de la historia. Se debe recordar aquí la noción de Gadamer de *Wirkungsgeschichte.* Pero no hay una función importante aquí para la estática sin significado de la notación. Estos comentarios críticos no implican que no haya lugar para los enfoques mencionados. Al contrario, el modelo de ley aclaratorio, la hermenéutica y la narrativa ofrecen caracterizaciones útiles y significativas de una muestra representativa *sincrónica* de la investigación histórica. Pero si consideramos el desarrollo *diacrónico* de la investigación histórica, nos enfrentamos a un mecanismo que no puede resolverse con uno o más de estos enfoques, un mecanismo que en ocasiones, de hecho, parece opuesto a ellos.

LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

Ciertos avances en el arte del siglo XX dan pie a una comprensión más profunda de la evolución del escrito histórico que se bosquejó en la sección anterior. Arthur Danto analizó estos avances en una serie de artículos y libros que Alexander Nehamas describió como "el proyecto de la filosofía del arte más sugerente y emocionante de años recientes".[72] El punto de partida de Danto es la pregunta preliminar de toda estética: ¿qué es el arte? Antes de 1900, ésta no era una pregunta en verdad interesante. El arte por norma pretendía ser una representación mimética del mundo. Ese ideal no se realizaría y ambas cosas hicieron de la identificación de la obra de arte un asunto sencillo.[73] Pero el problema de lo que es el arte se volvió inesperadamente urgente en el siglo XX con la aparición de obras de arte que tienen la propiedad peculiar de ser indistinguibles de los objetos de nuestro entorno cotidiano. Los ejemplos son los productos terminados de Duchamp —de los cuales el más famoso y provocador es el mingitorio titulado *Fountain,* de 1917—, las cajas de Brillo que Warhol puso en exhibición en la década de 1960 y las pinturas de banderas de Jasper John que no pueden distinguirse de las banderas reales. No se trata de obras de efectos, puesto que éstas pueden ser representaciones muy sugerentes del mundo, pero de todos modos son representaciones. En contraste, la clase de objetos que Danto tiene en mente pretenden traspasar los límites entre mundo y representación. Con Tilghman se puede negar que esta clase de objeto sea una obra de arte, pero tal postura es dogmática.[74] Más aún porque Danto logra demostrar que objetos de esta clase constituyen una conclusión lógica del desarrollo de las artes visuales desde

el Renacimiento. Durante este periodo, el arte obedeció al imperativo de sustituir, como mejor pudiera, una ilusión o sugerencia de la realidad mediante un equivalente de la apariencia que esa realidad fenomenológica presentaba en sí.[75] En los productos terminados y las cajas de Brillo, este desarrollo asume su forma más drástica, pues aquí ya no hay diferencias físicas, objetivas, entre la obra de arte y el mundo o sus partes.[76] Precisamente porque ya no hay diferencia entre la representación y lo que se representa, la pregunta de qué es lo que hace que una representación sea una representación es ahora en extremo apremiante. La propia lectura de Danto de esta revolución es que el arte que nos es tan conocido llegó a un final y se convirtió en un *pensamiento* sobre el arte (acerca de la naturaleza de la representación).[77] En este aspecto del asunto es evidente el hegelianismo y, de hecho, Danto se suma a él con facilidad. Pero si formulamos el problema de lo que es el arte de esta forma —es decir, como una pregunta acerca de cómo distinguir entre un mingitorio y la *Fountain* de Duchamp—, la respuesta es obvia. Sólo puede haber una *diferencia de interpretación.*

> Se habrá observado que los objetos indiscernibles se convirtieron en obras de arte muy diferentes y notables a base de interpretaciones diferentes y notables, por lo que debo pensar que las interpretaciones son funciones que transforman los objetos materiales en obras de arte. La interpretación es un efecto, un resorte con el que un objeto sale del mundo real y entra en el mundo del arte.[78]

Aún es posible preguntar *por qué* un objeto material es interpretado como una obra de arte de esta forma. Danto no responde de manera explícita esta pregunta, pero su teoría de lo que fueron antes estos objetos ambivalentes es una respuesta suficiente. El desarrollo de las artes avanza en la dirección de la interpretación de los productos terminados como obras de arte. En consecuencia, por supuesto, una gran parte de esto depende de la admisibilidad de la teoría de Danto acerca de este desarrollo.

Si, de hecho, interpretamos los objetos como obras de arte, nos enfrentamos a un dilema, como observa Danto. Por ejemplo, los productos terminados de Duchamp podrían considerarse igualmente una absorción del mundo por parte del arte y un movimiento en el que el mundo absorbe al arte. "Es gracioso que exista tan poca diferencia si el arte es una nada ilusoria que revela la realidad en su desnudez o si se excede a sí misma en la realidad a grado tal que entre la realidad y ella misma no haya ninguna diferencia real".[79] La postura de Danto de la evolución del arte en nuestro siglo resulta no sólo en el desdibujamiento de la distinción entre arte y realidad, sino incluso en lo que se podría denominar un interflujo de ambas cosas.

Esto tiene un equivalente en la relación entre pasado y presente en la escritura de la historia. Igual que se borran los límites entre arte y mundo en el arte moderno, así se desdibujan los límites entre pasado y realidad en las revoluciones más recientes del escrito histórico. A diferencia de las épocas recientes, el objeto histórico hoy en día a

menudo tiene una elusividad y transparencia que vuelve problemática la demarcación entre el pasado y el presente. La escritura de la historia muestra una tendencia a crecer en el marco que separa la realidad del pasado de la del presente. La prueba más llamativa de esto es el género de la *microhistoria*. Historiadores como Carlo Ginzburg (quien acuñó el término), Nathalie Zemon-Davis y Emmanuel Le Roy Ladurie emplean este género en el escrito histórico del presente. Su tema es invariablemente un suceso pequeño e insignificante del pasado. Ginzburg nos presenta la historia de un molinero al final del siglo XVI cuyas posturas poco ortodoxas llaman la atención de la Inquisición; Zemon-Davies narra el relato de un hábil impostor que durante varios años se las arregla de forma convincente para tomar el lugar de un marido desaparecido.[80] Ahora, lo curioso acerca de estas microhistorias es que no sólo guardan silencio acerca de los acontecimientos principales de la época en que suceden, sino que incluso parecen carecer del sello distintivo de su periodo. Estas microhistorias pudieron suceder exactamente de la misma manera muchos siglos antes o después. Desapareció el *significado* histórico, para emplear la terminología de Barthes, y todo se convirtió en notación. El efecto final de las microhistorias es, por tanto: volver contemporáneo al pasado o, en vista del dilema de Danto, una historización del presente. Zemon-Davies también puso atención a esto al responder a uno de sus críticos. En relación con su libro acerca del seudomarido, escribe: "En el escrito histórico, dónde termina la reconstrucción y comienza la invención es justamente la pregunta que espero que los lectores se planteen y sobre la cual reflexionen, la analogía con los límites inciertos entre la autoelaboración y la mentira en mi narración".[81] De hecho, la escritura de la historia parece haber llegado a una etapa en la que se cruzó la frontera entre reconstrucción (del pasado) e invención (en el presente), y en la que se disolvieron los contornos del objeto histórico. Según las sugerencias de Danto, debemos considerar la microhistoria como declaraciones veladas acerca de la naturaleza de la representación histórica, más que libros en los que se presenta información significativa, en ambos casos aquí, respecto del siglo XVI. Estas obras no tratan del pasado, sino de los límites entre el pasado y su representación histórica.[82] Conforman una curiosa mezcla de teoría e historia.

Hasta cierto punto, la historia de las mentalidades y la de género ofrecen una imagen distinta. Aunque muestran las mismas peculiaridades, si bien con un grado menor, y puesto que la historia de las mentalidades en la actualidad genera más interés que la microhistoria, deseo dedicar un breve análisis a ella.[83] La historia de las mentalidades es un género que desarrollaron y practicaron sobre todo historiadores franceses, que se centra en los pensamientos, sentimientos y experiencias de los hombres y las mujeres que vivieron en el pasado. Es una historia de actitudes, de conducta, de ideas colectivas, la mayoría inconscientes; es una historia del hijo, la madre, la familia, el amor, la sexualidad y la muerte.[84] A primera vista, podría concluirse simplemente que los historiadores

descubrieron varios temas de investigación nuevos e interesantes. Pero de cierta manera esta clase existencial de historia se aparta de la práctica histórica habitual;[85] igual que la microhistoria, también se inclina a marginar la historicidad del pasado. Vovelle también insinuó esto cuando contrasta los conceptos de mentalidad e ideología. Por supuesto, el concepto marxista de ideología es, de forma privilegiada, adecuado para relacionar los pensamientos y los sentimientos de los agentes históricos del pasado con el modelo general de la historia, es decir, con el significado de la historia. Pero hay una capa en el mundo del pensamiento, sentimiento y experiencias que no puede entenderse en términos ideológicos; Vovelle menciona algunos ejemplos.[86] Esta capa "notativa" constituye el dominio de la historia de las mentalidades. De acuerdo con esto, Vovelle describe una mentalidad como "una memoria de forma vacía";[87] se refiere a "formas de resistencia", a "la inercia de las estructuras mentales" e, incluso más importante, a "las realidades mentales que permanecen sin formular, las que en apariencia 'no tienen significado' y que originan una existencia clandestina en el nivel de la motivación inconsciente".[88] Hay una similitud sorprendente con el contraste de Barthes entre significado y notación en la forma en que Vovelle describe la historia de las mentalidades, en su orientación a la existencia humana, como decoración frente a la cual sobresale el proceso histórico sin ser un exponente de ella. Barthes también ve una oposición entre el ambiente existencial y el que tiene significado: lo concreto del ambiente existencial "está siempre armado como una máquina de guerra contra el sentido, como si, por una exclusión del derecho, lo que está vivo no pudiera significar —y viceversa—".[89] Así, la historia de las mentalidades, en su oposición a la ideología, intercambia la esfera tradicional del *significado* por la de la *notación.*[90]

En la historia de las mentalidades vemos la desaparición de varias barreras que separaban el pasado y el presente en otras partes de la historia. Esto es de esperarse en vista de la preeminencia que se da a la notación respecto de la predicción y el significado. Esto puede explicarse como sigue. En los siglos XVIII y XIX, los historiadores crearon una serie de construcciones intelectuales más o menos complicadas, en forma de nociones como *pueblo,* Estado, nación, clase social, estructura social, movimiento intelectual, que podrían representar la distancia entre pasado y presente. En términos de estas nociones, entre otras, el pasado se analizaba constantemente en su calidad de ser distinto del presente. El hecho de que siempre se hablara de la historia de cierto pueblo, de cierta nación, de clase social, etc. —lo que sin duda sugiere una continuidad entre pasado y presente—, nos hace olvidar que el pasado está divorciado del presente justamente mediante tales nociones. Estas nociones demostraron su utilidad como herramientas del historiador y es impensable que deban descartarse. Nos permiten dar un significado al pasado y determinar nuestro propio lugar en el proceso histórico.

No obstante, la historia de las mentalidades y la historia de género dieron origen a una forma de historia que es indiferente y quizás incluso hostil respecto de nociones de esta clase. Donde se prefiere la notación en demérito del significado ya no tienen lugar estas nociones. El reconocimiento del significado en la notación es una contradicción terminológica. Por tanto, en la historia de las mentalidades, y en específico en la de género, se desdibujan los límites entre presente y pasado. En la historia de las mentalidades abordamos a nuestros antepasados medievales o modernos en una forma que difiere poco de nuestra relación con un vecino o colega en particular. Desaparece la coraza protectora de lo histórico. Al leer un estudio de la historia de las mentalidades —y esto se aplica *a fortiori* a las microhistorias de Ginzburg y Zemon-Davies— nos asombra la inusual forma tan directa en que se manifiesta el pasado. Y esto tal vez explique la popularidad de esta clase de historia en un gran público compuesto de no historiadores.

CONCLUSIÓN

Ahora podemos resumir. De acuerdo con Barthes, la realidad del pasado es un efecto que crea el texto histórico. Ésa es la esencia del asunto. La postura de Barthes parece antirrealista porque no deja margen para la existencia de una realidad histórica fuera del texto histórico. Ciertamente debe interpretarse como antirrealista con base en la teoría fregeana acerca de la relación entre signo y referente. En ella, el referente forma parte de la realidad exterior al texto y el signo. Como se vio en el análisis de Barthes, Saussure permite una definición textual de referente y realidad. Ahora, lo interesante en la teoría de Barthes es que de hecho proyecta la realidad del pasado como una realidad externa a pesar de su origen textual.[91] Es decir, esta teoría es al menos en parte capaz de explicar la evolución de la investigación histórica, la forma en que se dio el descubrimiento de objetos de investigación histórica nuevos, hasta entonces insospechados, y por ello sin duda trasciende una visión idealista o constructivista de la realidad histórica. Desde la perspectiva de esta teoría, el pasado es nuestra idea del pasado y carece de la objetividad que tiene con Barthes. La práctica de la historia y Barthes, de este modo, nos obligan a descartar la teoría fregeana de la relación entre signo y referente al hablar, al menos, sobre la referencia y la realidad en la práctica de la historia.

Después tratamos, con ayuda de Barthes y Goodman, de determinar el contenido de la noción de la realidad pasada. La realidad histórica se crea donde las estrategias representativas existentes generan una oposición entre significado y notación. De esto no puede inferirse que la forma más reciente en que se da la oposición —y en nuestra época podría pensarse en la historia de las mentalidades— es también la forma más alta de investigación histórica. Eso ciertamente no concordaría con la práctica de la historia, en

la que formas de historia que se desarrollaron en el pasado sobreviven sin dificultad junto con otras más recientes. En sí mismo, este hecho parece difícil de reconciliar con las ideas de Barthes, al menos en cuanto a que sugieren que todas las formas anteriores de historia deben asignarse al reino del significado. Pero, por diversas razones, no es necesario aceptar esa sugerencia. Antes que nada, ¿por qué un efecto de realidad más reciente debe necesariamente anular un efecto de realidad anterior? Segundo, y en relación con lo precedente, debido a que no hay una relación explicativa entre los objetos históricos de investigación, es concebible que puedan existir las diversas formas de historia lado a lado en un aislamiento relativo. Y tercero, de nuevo en relación con lo anteriormente dicho, puesto que la dinámica que implica Barthes lleva del significado a la notación (y no viceversa), esta clase de aislamiento relativo de hecho es esperable. ¿Cómo explicar lo significativo en términos de una notación sin significado? Por ende, es razonable ver el efecto de realidad como un sendero a través de la historia, más que como sólo esa parte del sendero que se acaba apenas de andar.

Es posible incluso dar un paso más y admitir que en ocasiones es preferible una parte anterior del sendero. La mejor ilustración de esto es la política. Los novelistas decimonónicos como Flaubert y Huysmans y críticos como Emile de Vogüé estaban muy conscientes de que el realismo literario representaba también una plataforma política: la de la democracia. Y, de hecho, una definición de realidad social —y el realismo dirigido a esa definición— no puede ser políticamente indiferente. Toda la política se efectúa con un consenso en dicha definición. De acuerdo con la intuición de los autores apenas mencionados, se podría denominar *la política del realismo* a la democracia representativa que se desarrolló en los siglos XIX y XX. La democracia representativa siempre se fijó el objetivo de ofrecer una visión clara y no distorsionada de la realidad política objetiva (es decir, el electorado); pero, igual que en la práctica de la historia, esta realidad política se generó sólo en la representación y mediante ella.[92] Y aún más importante, esta política del realismo de hecho despliega la misma dinámica que el efecto de realidad en la investigación histórica. Aquí tenemos también un movimiento que empieza con una fijación en la formación del Estado-nación y después se desplaza hacia abajo, mediante el sistema legal y político del Estado constitucional y mediante la organización de la economía nacional, hasta los detalles triviales de la existencia de Juan Ciudadano. Ya no es necesario que nos sorprenda ahora este paralelismo entre la política y la investigación histórica. Sin embargo, puede argumentarse que el Estado de finales del siglo XIX definió con más éxito y claridad sus objetivos y alcanzó una consideración más equilibrada de fines y medios que el Estado de nuestros días. Con esto no intento alabar una definición previa de la realidad política o histórica en demérito de otras posteriores, sino sólo mostrar que este punto al menos puede analizarse con utilidad y que lo que llega después no es por fuerza mejor.

Contrario a la costumbre en el pasado reciente, mi argumento comparó la escritura de la historia no con la ciencia sino con el realismo en la literatura y las artes visuales. Nunca se colige de tales comparaciones que la escritura de la historia *sea* de hecho una forma de la ciencia o del arte. El seductor atractivo de la clase de incongruencia se deriva de la tendencia a convertir los paralelos observados en las bases de la escritura de la historia. Así, hace diez o veinte años mucha gente se refería a los paralelos entre ciencia e historia (cuya existencia está fuera de toda duda) como la base sobre la cual podía establecerse la verdad y confiabilidad del conocimiento histórico. En el intento de hacer esto, los paralelos en cuestión cambiaron de *signos* a *pruebas* de la naturaleza científica de la investigación histórica. Lo mismo resulta evidente cuando Croce afirma que la historia es una forma de arte. Tras las objeciones contra la epistemología por parte de Rorty y muchos estudiosos más, tales intentos por encontrar disciplinas con base en la filosofía de la ciencia perdieron mucha de la admisibilidad de que gozaban desde Descartes y, sobre todo, Kant. Es una locura pensar que una disciplina venerable como la historia necesite bases en este sentido, e incluso es más absurdo confiar esta tarea a los filósofos. El argumento no sólo mejor sino el único convincente en favor o en contra de los puntos de vista históricos es uno histórico, no filosófico. En la ciencia o en la investigación histórica vemos en acción la epistemología y la filosofía de la ciencia.

Sin embargo, los resultados y el desarrollo de la investigación científica o histórica quizá den al filósofo material para reflexionar. No para llegar a una "crítica del conocimiento" kantiana, sino con el fin de ver la manera en que la ciencia y la historia pueden complicar nuestras nociones del sentido común acerca de la verdad, el conocimiento y la realidad. La cuestión aquí no es si el historiador llega a un conocimiento histórico acerca de una realidad pasada ni cómo lo hace, sino el significado que podemos asignar a los conceptos de verdad y realidad con base en lo que demuestra la práctica de la historia. Aquí la filosofía no es la base de la historia, sino que la historia lo es de la filosofía. Para la escritura de la historia y la filosofía de la historia, esta clase de demarcación puede ser una mejora, puesto que muy a menudo se han estorbado entre sí.

[1] Hay una explicación más amplia de esta división en tres partes en F. R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen,* Groninga, 1986, pp. 13-15.

[2] Aquí pienso en el llamado ataque "posmoderno" a todas las visiones lineales de la historia, vigente en Occidente desde la Ilustración. Paradigmático del rechazo de tales "metanarraciones" es J. F. Lyotard, *La condition posmoderne,* París, 1979. [Versión en español: *La condición posmoderna,* trad. de Mariano Antolín Rati, México, Planeta-De Agostini, 1993.] Un análisis muy claro de las consecuencias de la escritura de la historia se encuentra en J. Rüsen, "Historische Aufklärung im Angesicht der Post-Moderne: Geschichte im Zeitalter der 'neuen Unübersichtlichkeit' in Landeszentrale für politische Bildung Hrgsb.", *Streitfall deutsche Geschichte,* Essen, 1988.

[3] L. Ranke, *Sämmtliche Werke,* Leipzig, 1870, p. 103.

[4] "Toda historia es la re-creación del pensamiento pasado en la propia mente del historiador." Véase R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford, 1980, p. 215. [Versión en español: *Idea de la historia,* trad. de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1952.]

[5] Uno de los efectos más notables de este nuevo enfoque a los textos es que se les retira de su contexto histórico: la interacción entre el texto y su contexto histórico se intercambia por la interacción entre el texto y el historiador o el historiógrafo. Por vez primera desde el historismo, al historiador ya no se le pide que coloque su objeto de estudio en su contexto histórico. Hay una defensa valerosa y consistente de este heterodoxo punto de vista en D. LaCapra, "Rethinking Intellectual History", en La Capra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language,* Ítaca, 1983.

[6] "Medido por este patrón, se vuelve claro que el historicismo, pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna ilustración y comparte inesperadamente sus prejuicios", en H. G. Gadamer, *Truth and Method,* trads. G. Barden y J. Cumming, Nueva York, 1986, p. 239. [Versión en español: *Verdad y método,* trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Madrid, Ediciones Sígueme, p. 337.]

[7] H. Kellner, "Triangular Anxieties: The Present State of European Intellectual History", en D. LaCapra y S. L. Kaplan (coords.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives,* Ítaca, 1982. Véase también F. R. Ankersmit, "Twee vormen van narrativisme", *Tijdschrift voor filosofie,* 50, 1988, pp. 40-82.

[8] Ése es el tema del libro de Gadamer que se menciona en la nota 6. Para la escritura de la historia, este rechazo de la epistemología se explica en el capítulo II de este volumen.

[9] H. Kellner, "Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire", *History and Theory,* 19, 1980, p. 222.

[10] Un ejemplo ilustrativo es la introducción (excelente incluso para los estándares internacionales) a la filosofía de la ciencia escrita por A. A. Derksen, *Rationaliteit en wetenschap,* Assen, 1980. Ya desde la misma primera página de este volumen se nos sumerge *in medias res.* Es notable la ausencia de un estudio introductorio acerca del "fenómeno de la filosofía de la ciencia". En apariencia, la sugerencia es que entramos en la esfera de la Razón pura, que ya no necesita someterse a un autoexamen metódico. Una excepción a la regla de que los filósofos de la ciencia no se interesan en sus propios métodos es B. Latour, *Science in Action,* Stony Stratford, 1987; véase en especial las pp. 258-259. Este libro, por igual ameno y revelador, es de hecho una reflexión continua sobre el método que sigue el filósofo de la ciencia. A diferencia de Derksen, Latour está en particular consciente de los aspectos menos racionales de la investigación científica (en su caso, la bioquímica). Esto explica su actitud más flexible hacia la filosofía de la ciencia y su disposición a encarar su determinación metódica.

[11] P. Winch, *The Idea of a Social Science,* Londres, 1971.

[12] En Derksen, *Rationliteit,* p. 227, se demuestra que la brecha entre ambas tradiciones de la filosofía de la ciencia puede salvarse aparentemente en la práctica.

[13] La historia tragicómica del modelo de ley aclaratorio testifica la incapacidad de los lógicos para decir algo útil acerca de la escritura de la historia. Las especulaciones históricas apriorísticas que en el pasado desarrollaron Kant y Hegel, por ejemplo, enseñaron al historiador que no esperara contribuciones útiles de los lógicos.

[14] "La ciencia pretende darnos teorías empíricamente adecuadas: y la aceptación de una teoría implica como creencia sólo que es empíricamente adecuada. Ésta es la declaración de la postura antirrealista que defiendo: la llamaré empiricismo constructivista", en B. van Fraassen, *The Scientific Image,* Oxford, 1987, p. 12.

[15] E. Nagel, *The Structure of Science,* Londres, 1971, pp. 130-131. [Versión en español: *La estructura de la ciencia: problemas de la lógica de la investigación científica,* trad. de Néstor Míguez, Buenos Aires, Paidós, 1978.]

[16] A. G. M. van Melsen, *Natuurfilosofie,* Amsterdam, 1955; véase, p. ej., pp. 13, 28.

[17] Van Melsen, *Natuurfilosofie;* éste es el tema del capítulo 7 del libro de Van Melsen.

[18] R. Carnap, "The Rejection of Metaphysics", en M. Weitz (coord.), *20th Century Philosophy: The Analytic Tradition,* Nueva York, 1966, p. 211.

[19] *Ibid.*

[20] A diferencia del vocabulario de la descripción y explicación y del de la interpretación hermenéutica, el vocabulario de la representación no sugiere una restricción a las partes del texto histórico. Véase el capítulo IV de este volumen.

[21] W. H. Walsh, *Metaphysics,* Londres, 1963, pp. 172 y ss.

[22] A. Kuzminski, "Defending Historical Realism", *History and Theory,* 18, 1978, p. 344.

[23] F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983, pp. 62 y ss.

[24] Desde que se fundó, en 1960, la publicación internacional más autorizada de filosofía de la historia, *History and Theory,* ha dedicado sólo cuatro artículos al realismo. El único de ellos que lo considera desde la perspectiva de la representación histórica (véase la nota 20) y no desde el de las declaraciones separadas acerca del pasado es el artículo de C. Behan McCullagh, que se analiza más adelante en este capítulo. De forma curiosa, el panfleto de P. Ricœur, *The Reality of the Past,* Milwaukee, 1984, versa sobre un tema por completo distinto del que indica el título.

[25] D. D. Roberts, *Benedetto Croce and the Uses of Historicism,* Londres, 1987, p. 149.

[26] Para esta objeción véase F. R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis: Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen,* Groninga, 1986, pp. 79-81.

[27] Sobre esto, véase Kuzminski, *Historical Realism,* y H. Gilliam, "The Dialectics of Realism and Idealism in Modern Historiographic Theory", *History and Theory,* 15, 1976, p. 231.

[28] M. Oakeshott, *Experience and Its Modes,* Cambridge, 1978, pp. 92 y ss.

[29] L. J. Goldstein, *Historical Knowing,* Austin, 1976.

[30] L. J. Goldstein, "History and the Primacy of Knowing", *History and Theory. Beiheft,* 16, 1977, p. 33.

[31] Goldstein, "History", pp. 33-34.

[32] R. Barthes, "Le discours de l'histoire", en Barthes, *Le bruissement de la langue,* París, 1984. [Versión en español: "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura,* trad. de C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós, 1984.] R. Barthes, "L'effet de réel", en Barthes, *Le bruissement de la langue,* París, 1984. [Versión en español: "El efecto de realidad", en *El susurro del lenguaje.]*. El segundo y más importante de estos dos ensayos también está disponible en inglés: R. Barthes, "The Reality Effect", en T. Todorov (coord.), *French Literary Theory Today,* Cambridge, 1982, pp. 11-18. Al comentar este ensayo nos referiremos a la versión en español. [N. del T.]

[33] A. C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art,* Nueva York, 1986, p. 142.

[34] Véase, por ejemplo, J. Sturrock, "Roland Barthes", en Barthes, *Structuralism and Since,* Oxford, 1979.

[35] Barthes, "El efecto…", p. 179.

[36] No desearía exagerar la originalidad de las ideas de Barthes. Un punto de vista comparable se encuentra ya en la década de 1920 en un artículo de R. Jakobson, "On Realism in Art", en L. Matejka y K. Pomorska (coords.), *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views,* Cambridge, Massachusetts, 1971, pp. 38-46. Los elementos esenciales se hallan también en novelistas decimonónicos como Flaubert, Baudelaire o Vogüé, e incluso en críticos y teóricos literarios dieciochescos. Véase I. Watt, *The Rise of the Novel,* Reading, Inglaterra, 1957, en especial el capítulo 1.

[37] Barthes, "El efecto…", p. 179.

[38] Barthes, "El efecto…", p. 181.

[39] C. Ginzburg, "Ekphrasis and quotation", *Tijdschrift voor filosofie,* 50, 1988, pp. 3-20.

[40] Barthes, "El efecto…", p. 184. Véase también Barthes, "El discurso", p. 175: "En d'autres termes, dans l'histoire 'objective', le 'réel' n'est jamais qu'un signifié informulé, abrité derrière la toutepuissance apparente du référent. Cette situation définit ce que l'on pourrait appeler *l'effet de réel"*. (En otros términos, en la historia "objetiva", la "realidad" no es nunca otra cosa que un significado informulado, protegido tras la omnipotencia aparente del referente. Esta situación define lo que podría llamarse *el efecto de realidad.)* Aquí también es importante la distinción posterior de Barthes entre *studium* y *punctum.* Véase R. Barthes, *La chambre claire: Note sur la photographie,* París, 1989, p. 49. [Versión en español: *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía,* trad. de Joaquim Sala-Sanahuja, Barcelona, G. Gili, 1982.]

[41] En un contexto similar, Ehrenzweig habla de la "democracia no comprometida" que gobierna la relación entre lo importante y lo no importante. Véase A. Ehrenzweig, *The Hidden Order of Art,* Londres, 1973, p. 43. [Versión en español: *El orden oculto del arte,* Barcelona, Labor, 1973.]

[42] "Dans un premier temps […] le référent est détaché du discours, il lui devient extérieur, fondateur il est censé le [es decir, el discurso] régler: c'est le temps des *res gestae,* et le discours se donne simplement pour *historia rerum gestarum,* mais dans un second temps, c'est le signifié lui-même qui est repoussé, confondu dans le référent, le référent entre en rapport direct avec le signifiant", Barthes, "El discurso", p. 175.

[43] F. R. Ankersmit, "Twee vormen van narrativisme", *Tijdschrift voor filosofie,* 50, 1988, pp. 74-75.

[44] E. Zola, *Thérèse Raquin,* s. f, s. l., libro de bolsillo, pp. 8-9.

[45] Véase D. Grant, *Realism,* Londres, 1970; P. Demetz, "Zur Definition des Realismus", *Literatur und Kritik,* 16/17, 1967, pp. 336, 338, 340-342; P. Hamon, "Un discours contraint", *Poétique,* 16, 1976, pp. 413, 415, 417-418, 423, 428, 432, 438; S. Kohl, *Realismus: Theorie und Geschichte,* Munich, 1977, pp. 190, 204; M. Schipper, *Realisme: De illusie van werkelijkheid in de literatuur,* Assen, 1979; véase en especial los capítulos 1 y 5. Cuando Hayden White escribe que la "representación realista" debe considerarse "el problema de la historiografía moderna", también emplea el término *realismo* en un sentido literario-teórico. Véase H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe,* Baltimore, 1973, p. 3. [Versión en español: *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1973.] Véase también pp. 46 y ss. Sin embargo, como continúa White en referencia a Auerbach y Gombrich: "Ellos preguntan ¿cuáles son los componentes 'históricos' de un arte 'realista'? Yo pregunto: ¿cuáles son los elementos 'artísticos' de una 'historiografía realista'?"; no obstante, en esto lo sigo sólo en parte. De hecho, pretendo mostrar la afinidad de estos elementos "históricos" y "artísticos" desde el punto de vista del realismo.

[46] Ankersmit, *Narrative Logic,* pp. 19-27; *id.,* "De chiastische verhouding tussen literatuur en geschiedenis", *Spektator* 16-2, 1987, pp. 91-106.

[47] I. Watts, *The Rise of the Novel,* Harmondsworth, 1957, p. 33.

[48] *A la glorie de l'Empire,* de Jean d'Ormesson, es una historia ficticia de Europa tras la muerte de Carlo Magno. Georges Duby relata su experiencia al leer este libro como sigue:

> Esta "historia" perfectamente imaginaria era presentada bordada con todo el aparato crítico que el historiador profesional se cree obligado a proveer para atestiguar la veracidad de su información, para que se sepa claramente que se apoya sobre "hechos verdaderos" [sic]. En esta obra estaba todo: los artificios de la retórica histórica, los guiños a los colegas, una bibliografía, notas a pie de página, haciendo referencia a obras, algunas de las cuales eran inventadas y otras no; verdaderamente tuve la impresión de la profanación, de la transgresión, de lo impuro, tuve un sentimiento de repulsión. G. Duby y G. Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissensachaft,* Francfort del Meno, 1982, p. 45. [Versión en español: *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Landreau,* trad. de Ricardo Artola, Madrid, Alianza, 1980, pp. 44-45.]

El sentimiento de repulsión de Duby con esta "transgresión" sólo puede explicarse por la proximidad evidente al escrito histórico del libro de Ormesson. Y eso prueba hasta qué grado el efecto de realidad del escrito histórico depende de la serie de instrumentos retóricos a que se refiere Duby.

[49] C. Behan McCullagh, "The Truth of Historical Narratives", *History and Theory Beiheft,* 26, 1987, pp. 30-47.

[50] McCullagh, "Truth", pp. 34 y ss. Esta comparación del historiador con el retratista es un lugar común bien conocido en la filosofía de la historia. Ya Shaftesbury escribió: "El mero Retratista, de hecho, tiene poco en común con el Poeta; sin embargo, al igual que el mero Historiador, copia lo que ve, y con minuciosidad traza cada rasgo y marca", citado en Watts, *Rise of Novel,* p. 17. Para el realismo ingenuo de McCullagh, véase también su obra *Justifying Historical Descriptions,* Cambridge, 1985, capítulo 1.

[51] "Siempre que recibimos una impresión visual, reaccionamos etiquetándola, archivándola, agrupándola de una forma u otra, aunque la impresión sólo sea la de una mancha de tinta o una huella digital. El ojo inocente es un mito", E. H. Gombrich, *Art and Illusion,* Londres, 1977, p. 251. [Versión en español: *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica,* trad. de Gabriel Ferrater, Barcelona, G. Gilli, 1982.]

[52] N. Goodman, *Languages of Art,* Indianápolis, 1976, pp. 36-37; véase también p. 39: "El que una pintura se parezca a la naturaleza a menudo significa sólo que se parece a la forma en que por lo general se pinta a la naturaleza".

[53] M. Brinker, "Verisimilitude, Conventions, and Beliefs", *New Literary History* 14, 1983, pp. 261 y ss.

[54] *Ibid.,* p. 265.

[55] N. Goodman, *Of Mind and Other Matters,* Cambridge, Massachusetts, 1984, p. 128.

[56] N. Goodman, *Ways of Worldmaking,* Hassocks, 1978, pp. 2-3. [Versión en español: *Maneras de hacer mundos,* Madrid, Visor, 1990.]

[57] M. Schapiro, "On Some Problems in the Semiotics of Visual Art: Field and Vehicle in Image-Signs", *Semiotica* 1, 1969, pp. 224-225.

[58] *Ibid.,* p. 241.

[59] Lo que Derrida solía denotar (en especial en *De la gramatología)* con el término *suplemento* aparece como el llamado *adorno* en J. Derrida, *The Truth in Painting,* trad. G. Bennington y T. McLoad, Chicago y Londres, 1987. [Versión en español: *La verdad en pintura,* trad. de María Cecilia González y Daido Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001.] El adorno de la obra de arte es por lo general el marco que la rodea. "Otro rasgo común es que el marco también, como *adorno* (una adición externa a la representación), puede participar y añadir a la satisfacción del gusto puro" (98). Y: "El *adorno* (marco, prenda, columna) puede aumentar el placer del gusto *(Wohlgefallen des Geschmacks)* y contribuye a la representación adecuada e intrínsecamente estética si interviene *con su forma* (durch seine Form) y sólo con su forma" (64).

[60] M. Foucault, "What Is an Author", en Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice,* Ítaca, 1986, pp. 113-139. [Versión en español: *¿Qué es un autor?,* trad. de Corina Iturbe, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985.]

[61] Brinker formuló esta objeción. Véase Brinker, *Verisimilitude,* p. 258.

[62] E. H. Gombrich, "The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape", en Gombrich, *Norm and Form,* Oxford, 1985, p. 117; L. B. Cebik, *Fictional Narrative and Truth,* Lanham, 1984, p. 200.

[63] Véase J. Laplanche y J. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis,* Londres, 1973, p. 62. [Versión en español: *Diccionario de psicoanálisis,* trad. de Fernando Cervantes, España, Labor, 1968, p. 49.] Laplanche y Pontalis definen el término freudiano *Besetzung,* o "catexis", como sigue: "Concepto económico, la catexis hace que cierta energía psíquica se halle unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etc." La realidad psíquica ocurre aquí mediante un acto de inversión, en el que ya no se pueden trazar de forma fructífera los límites entre lo que se invirtió (realista) y la inversión misma (idealista).

[64] Gombrich, "Landscape", p. 108.

[65] *Ibid.*

[66] En particular, la clase de símbolos según se codificaron como emblemáticos desde Alciati.

* Personaje de François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel,* libro V, prólogo. [N. del T.]

[67] Gombrich, "Landscape", p. 114. Véase también P. C. Sutton, "Introduction", en Sutton, *Masters of 17th-Century Dutch Landscape Painting,* Boston, 1987, p. 8; véase también p. 4.

[68] Gombrich, "Landscape", p. 108; K. Clark, *Landscape Painting,* Nueva York, 1950, p. 12; P. C. Sutton, *Masters,* p. 13.

[69] J. Bruyn, "Toward a Scriptural Reading of Seventeenth-Century Landscape Paintings", en P. C. Sutton, *Masters,* Boston, 1987, pp. 84-104.

[70] "Ya no se trata tanto de una cuestión de los intereses sociales y políticos desde cuyo punto de vista privilegiado se escribió la historia, cuanto de los intereses profesionales que requieren que los historiadores busquen nuevos sujetos y nuevos métodos mediante los cuales puedan hacer la transición de ser consumidores a ser productores de historiografía", L. O. Mink, *Historical Understanding,* Ítaca, 1987, p. 91.

[71] Una revisión de esta tradición y su significación para la práctica de la historia está en F. R. Ankersmit, "De Angelsaksische hermeneutiek en de geschiedbeoefening", en T. de Boer (coord.), *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen,* Meppel, 1988, pp. 121-151.

[72] A. Nehamas, reseña de A. C. Danto, "The Philosophical Disenfranchisement of Art", y de Danto, "The State of Art", *The Journal of Philosophy* 85, 1988, p. 214.

[73] Es muy sorprendente que Danto rechace resueltamente la belleza como cualidad constitutiva del arte. Véase A. C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art,* Nueva York, 1986, pp. 12-13. El significado del arte toma el lugar anterior de la belleza del arte.

[74] B. R. Tilghman, *But Is It Art?,* Oxford, 1984, p. 98.

[75] Danto, *Disenfranchisement,* p. 88.

[76] Danto, *Disenfranchisement,* cap. 2; *id., The Transfiguration of the Commonplace,* Cambridge, 1983, cap. 4.

[77] Danto, *Disenfranchisement,* pp. 107 y ss; *id., Transfiguration,* p. 208.

[78] Danto, *Disenfranchisement,* p. 39.

[79] Danto, *Disenfranchisement,* pp. 26-27.

[80] N. Zemon-Davies, *The Return of Martin Guerre,* Cambridge, Massachusetts, 1983.

[81] N. Zemon-Davies, "On the Lame", *The American Historical Review* 93, 1988, p. 572.

[82] F. R. Ankersmit, *Twee vormen van narrative,* p. 72.

[83] Las microhistorias por lo general se incluyen en el campo de la historia de las mentalidades.

[84] Vovelle, uno de los practicantes más prominentes de la historia de las mentalidades, la define como "una historia de actitudes, formas de conducta y representaciones colectivas inconscientes". Esto es justamente lo que se registró en las tendencias de las nuevas investigaciones sobre la infancia, la madre, la familia, el amor, la sexualidad y la muerte, M. Vovelle, *Idéologies et mentalités,* París, 1990, p. 5.

[85] Empleo la palabra *existencial* de modo deliberado; Mink señaló la escasa afinidad que tienen la fenomenología y el existencialismo con la práctica de la historia como la conocemos, aunque hablen de la historicidad del hombre. El escrito histórico por lo general deja la esfera de la existencia humana. Mink hace una excepción con Merleau-Ponty. Véase L. O. Mink, *Historical Understanding,* Ítaca, 1987, cap. 5.

[86] Vovelle, *Idéologies,* p. 4.

[87] *Ibid.*

[88] Vovelle, *Idéologies,* p. 8.

[89] Barthes, "El efecto", p. 184.

[90] La historia de género, que se considera mejor como parte de la historia de las mentalidades, ofrece el mejor ejemplo de este movimiento inverso. Justamente debido a que la historia de género ofrece ideas del pasado en que participa cierto compromiso de nuestra parte —a diferencia, por ejemplo, de una historia de la muerte—, el movimiento del significado a la notación se destaca en toda su nitidez esencial. Antes de la historia de género, como varios estudiosos señalan, a las mujeres se les consideraba por lo común pertenecientes a la esfera de lo estable, sin cambio, natural: en una palabra, pertenecientes a la *naturaleza.* "Die Frauensind hier begrifflich in der Sphäre der Stabilität angesiedelt, in der Sphäre dessen was als 'natürlich" und folglich unveränderlich in den menschlichen Beziehungen erscheint", G. Pomata, "Die Geschichte der Frauen zwischen Anthropologie und Biologie", *Feministische Studien Heft,* 2, 1983, pp. 113-127; véase en especial p. 114; véase también U. Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat,* Francfort, 1980, pp. 122 y ss. En la historia de género, este "significado" cuasinatural se convirtió en notaciones en el sentido barthesiano. De este modo, la historia recupera el terreno que perdió ante las ciencias sociales, y esto indica la mejor forma de zanjar los conflictos de los límites entre la historia y las ciencias sociales.

[91] Lo realista en el sentido barthesiano quizá se reconcilie consigo mismo con una definición de realismo por parte de Putnam: "Un realista (respecto de una teoría o discurso dados) sostiene que *1)* las oraciones de esa

teoría son verdaderas o falsas, y *2)* que lo que las hace verdaderas o falsas es algo externo; es decir, no son (en general) nuestros datos sensitivos, reales o potenciales, ni la estructura de nuestras mentes, ni nuestro lenguaje, etc.", citado en B. C. van Fraassen, *The Scientific Image,* Oxford, 1980, p. 8.

[92] F. R. Ankersmit, "Politieke representatie: Betoog over de esthetische staat", *Bijdragen en mededelingen voor de geschiedenis der Nederlanden,* 102, 1987, p. 374.

VI. HISTORIOGRAFÍA Y POSMODERNISMO

MI PUNTO de partida en este artículo es la sobreproducción actual en nuestra disciplina. Todos conocemos el hecho de que en toda área imaginable de la historiografía, dentro de cualquier especialidad, se genera una cantidad abrumadora de libros y artículos al año, lo que imposibilita una revisión exhaustiva. Sucede esto incluso en los temas separados dentro de la misma especialidad. Ilustraré esto con un ejemplo de la teoría política, campo que conozco muy bien. Quienquiera que, hace unos 20 años, deseara trabajar con la filosofía política de Hobbes sólo necesitaba dos comentarios importantes sobre él: los estudios que escribieron Watkins y Warrender. Por supuesto, había más incluso entonces, pero tras leer estos dos libros ya se tenía una idea "panorámica" bastante aceptable. Sin embargo, quienquiera que, en 1994 [primera edición de esta obra], tenga el valor de tratar de decir algo significativo acerca de Hobbes, tendrá que leer una pila de 20 o 25 extensos estudios escritos con mucho cuidado; le ahorraré al lector la lista. Más aún, estos estudios por lo general son de tan buena calidad que por cierto uno no se puede dar el lujo de perdérselos.

Hay dos aspectos del resultado no deseado de esta sobreproducción. En primer lugar, el análisis de Hobbes tiende a asumir la naturaleza de un análisis de la *interpretación* de Hobbes más que de su obra *en sí.* La obra misma en algunas ocasiones parece ser poco más que la razón casi olvidada de la guerra de interpretaciones en curso en la actualidad. En segundo lugar, debido a su evidente multiinterpretabilidad, el texto original de Hobbes poco a poco perdió su capacidad de fungir como árbitro en el debate histórico. Debido a todas estas interpretaciones, el texto *en sí* se torna vago, una acuarela en la que las líneas fluyen una dentro de otra. Esto significó que la fe ingenua en que el texto mismo fuera capaz de ofrecer una solución a nuestros problemas de interpretación se tornara tan absurda como la fe en un letrero junto a una veleta del clima. El resultado paradójico de todo esto es que el texto en sí ya no tiene autoridad ninguna en una interpretación y que incluso sentimos ganas de advertir a nuestros estudiantes que no lean *Leviatán* de forma independiente; estarán mejor si tratan primero de trazar una ruta a través de la jungla de interpretaciones. En resumen, ya no tenemos textos ni pasado, sino sólo interpretaciones de ellos.

Cuando leo las reseñas y avisos de las novedades editoriales en el *Times Literary Supplement,* el *New York Review of Books* o en publicaciones profesionales que de manera alarmante proliferan cada vez más, no dudo que las cosas son muy parecidas en otras áreas del escrito histórico. Parece que la situación que Nietzsche temía hace más de

cien años, la situación en la que la historiografía misma entorpece nuestra visión del pasado, se hizo realidad. No sólo este caudal de literatura histórica nos da un intenso sentimiento descorazonador, sino que es innegable que hay algo incivilizado en esta sobreproducción. Asociamos la civilización, entre otras cosas, con un sentido de moderación, de una feliz medianía entre el exceso y la escasez. Sin embargo, todo sentido de la moderación parece perdido en nuestro actual alcoholismo intelectual. Esta comparación con el alcoholismo es también muy adecuada porque el libro o artículo más reciente sobre un tema particular siempre pretende ser el último trago intelectual.

Por supuesto, esta situación no es nueva y por tanto no han faltado los intentos de retener algunos prospectos tranquilizadores para el futuro de los descorazonados historiadores. El historiador holandés Romein vio en esta sobreproducción una tendencia hacia la especialización; por tanto, demandó una historia teórica que anulara la pulverización de nuestra comprensión del pasado que la especialización causó. La historia teórica sería capaz de llevarnos a un punto de vista más elevado desde el cual de nuevo podríamos contemplar y ordenar el caos que causaron la especialización y la sobreproducción.[1] Pero el libro de Romein sobre el momento decisivo de dos eras es la prueba de que esta "historia teórica" no fue la ruta segura hacia la integración de los resultados de la investigación especializada que pensó que sería. Sobre todo, parece que el problema es que en este nivel teórico más elevado que postuló Romein aún es difícil efectuar una interacción real entre las diversas especialidades. El escrito histórico integralista genera una enumeración más que una integración.

Otra salida al dilema es la estrategia que adoptaron los historiadores de la escuela de los *Annales*. Dedicaron su atención sobre todo al descubrimiento de nuevos objetos de estudio en el pasado; con esta estrategia de hecho se permitieron cambiar una vez más a la búsqueda de la historia en un estado sin estropear. Por supuesto, esto ofrece un consuelo sólo pasajero: antes de que pase mucho tiempo, incontables historiadores, franceses o no, se abalanzarán sobre estos nuevos temas y pronto los cubrirán también con una gruesa y opaca capa de interpretaciones. Queda, sin embargo, más por decir acerca de cuán útil es la escuela de los *Annales* para encontrar temas nuevos y emocionantes. En el curso de este capítulo regresaré a este asunto.

La pregunta crucial ahora es qué actitud debemos tomar respecto de esta sobreproducción de literatura histórica que se disemina como un cáncer en todas las áreas. Una nostalgia reaccionaria del pulcro mundo histórico de hace cincuenta años es una resignación sin sentido y desesperanzada. Debemos darnos cuenta de que no hay forma de volver atrás. Se calcula que en este momento hay más historiadores que efectúan investigaciones históricas que la cantidad total de historiadores desde Herodoto hasta la década de 1960. Sobra decir que es imposible prohibir la producción de los libros y artículos nuevos que están escribiendo todos estos eruditos. Quejarnos por la pérdida

de un vínculo directo con el pasado no nos lleva a ningún lado. Sin embargo, lo que sí ayuda y tiene sentido es definir un vínculo nuevo y distinto con el pasado con base en un reconocimiento completo y honesto de la posición en la que ahora nos vemos a nosotros mismos como historiadores.

Más aún, hay otra razón para intentar avanzar en esa dirección. La sobreproducción actual de literatura histórica de hecho puede denominarse monstruosa si nuestro punto de partida son las ideas *tradicionales* acerca de la tarea y el significado de la historiografía. El escrito histórico hoy rompió su saco teórico tradicional y autolegitimizador y, por tanto, necesita ropa nueva. Esto no tiene el propósito de enseñar al historiador cómo debe hacer su trabajo, ni el de desarrollar una teoría nietzcheana acerca de los usos y desventajas de la historia para la vida. Respecto de los usos de la historia, no hay lugar fuera del escrito histórico mismo desde el cual se extraigan las reglas del método de trabajo del historiador: si algo es significativo a juicio de los historiadores, entonces será significativo, y eso es todo. Y respecto de las desventajas, no creo que el escrito histórico sea útil ni que tenga una desventaja visible. Con esto no quiero decir que el escrito histórico sea inútil, sino que la cuestión concerniente a la utilidad y la desventaja de la historiografía no es cómoda; es una *categoría errónea,* según la expresión de Ryle. Junto con la poesía, literatura, pintura y demás artes, la historia y la conciencia histórica pertenecen a la cultura, y no pueden plantearse preguntas significativas acerca de la utilidad de la cultura. La cultura, de la cual forma parte el escrito histórico, es más bien el fondo *desde el cual* o *respecto del cual* podemos formarnos una opinión acerca de la utilidad, por ejemplo, de ciertas clases de investigación científica o ciertos objetivos políticos. Por esa razón, la ciencia y la política no pertenecen a la cultura; si algo tiene alguna utilidad o desventaja, o nos permite manipular el mundo, no forma parte de la civilización. La cultura y la historia definen la utilidad, pero justamente a causa de esto no pueden definirse en términos de utilidad. Pertenecen al dominio de las *suposiciones absolutas,*[2] en terminología de Collingwood. Ésta es también la razón por la que la política no debe interferir con la cultura.

Por esto, si quisiéramos buscar un nuevo saco para el escrito histórico contemporáneo, como líneas atrás se consideró necesario, el problema más importante sería situarlo dentro de la civilización actual en su conjunto. Este problema es de naturaleza cultural-histórica o interpretativa, y es comparable con la clase de problema que en ocasiones nos planteamos cuando consideramos el lugar y significado de un suceso particular dentro de la totalidad de la historia de nuestra vida. En general, es extraño que los historiadores y filósofos de la historia hayan prestado tan poca atención durante los cuarenta años recientes a los paralelismos entre el desarrollo del escrito histórico actual, por una parte, y el de la literatura, crítica literaria, publicaciones —en

resumen, la civilización—, por otra. En apariencia, el historiador no vio ninguna razón para sospechar la existencia de tales paralelismos más que el químico o el astrónomo.

No pretendo aquí determinar el lugar del escrito histórico de esta forma. En lugar de eso, iré más allá para averiguar si la sobreproducción de escritos históricos tiene su contraparte en una porción considerable de la civilización y sociedad actuales. ¿Quién no conoce el cliché de que vivimos en una era con excedentes de información? En el transcurso de toda esta teorización sobre información —que es más profunda en algunas ocasiones que en otras— se destacan dos cosas importantes para el resto de este capítulo. En primer lugar, es extraño que a menudo se hable de la información como si se tratara de algo casi físico. La información "fluye", "se mueve", "se divulga", "se intercambia", "se almacena" o "se organiza". Lyotard habla del Estado como un organismo que limita o dispersa los flujos de información.[3] La información resulta una especie de líquido de escasa viscosidad; nos rodea y estamos en peligro inminente de que nos ahogue. En segundo lugar, al hablar de la información, ésta asumió como tal un lugar prominente y notorio respecto del tema real de dicha información. Por lo general, esta relación tenía un sentido inverso. Veamos una declaración que informa algo como lo siguiente: "En 1984 se eligió a Ronald Reagan presidente de Estados Unidos". Esta declaración informativa de inmediato remite a la situación que describe. Sin embargo, en nuestra forma actual de hablar acerca de la información, la realidad a la que se refiere esa información tiende a quedar relegada en el trasfondo. La realidad es la información misma, ya no la realidad detrás de esa información. Esto da a la información una autonomía propia, una sustancialidad propia. Así como hay leyes que describen la conducta de las cosas en la realidad, parecería posible también que existiera un sistema científico para describir la conducta de ese extraordinario líquido que llamamos información. Por cierto, aquí me gustaría añadir que, desde la perspectiva de la teoría del acto de habla de Austin, también podría decirse que la información es puramente performativa o no es en absoluto performativa. Éste es con certeza uno de los aspectos fascinantes del fenómeno de la información.[4]

En años recientes, mucha gente observó el cambio de actitud hacia el fenómeno de la información. Se elaboraron teorías al respecto y los teóricos involucrados, como por lo general sucede, eligieron un nombre para su actividad. En este contexto, a menudo hablamos de posmodernos o posestructuralistas, en contraste, de forma comprensible, con los modernos o los estructuralistas del pasado reciente. En 1984 se dedicó una interesante conferencia en Utrecht al posmodernismo, y todos los presentes en las ponencias estarán de acuerdo en que no es sencillo definir los conceptos *posmodernismo* o *posestructuralismo* de modo satisfactorio.[5] No obstante, es posible discernir una línea general, como hizo Jonathan Culler.[6] La ciencia fue el alfa y omega de los modernos y estructuralistas; vieron la ciencia no sólo como lo más importante que dio la modernidad,

sino al mismo tiempo como lo máximo que dio. La racionalidad científica, como tal, no plantea ningún problema para los posmodernos y los posestructuralistas; la ven, por así decirlo, desde fuera o desde arriba. No critican a la ciencia ni la rechazan; no son irracionalistas, pero muestran la misma frialdad respecto de la ciencia que la que observamos líneas arriba en nuestra actitud presente hacia la información. Ésta no es una cuestión de metacrítica de la investigación científica o de los métodos científicos, como se acostumbra en la filosofía de la ciencia. La filosofía de la ciencia aún está presente en el cientificismo de los modernistas; los filósofos de la ciencia siguen la línea de pensamiento de los científicos y estudian el camino que recorrieron entre el descubrimiento de datos empíricos y la teoría. Para los posmodernos, tanto la filosofía de la ciencia como la ciencia misma son el punto de partida de sus reflexiones. Y los posmodernos se interesan tan poco en la cuestión sociológica de la forma en que reaccionan los investigadores científicos entre sí como lo hacen en la relación que existe entre ciencia y sociedad. La atención de los posmodernos no se concentró en la investigación científica ni en la manera en que la sociedad acepta los resultados de la investigación científica, sino sólo en el funcionamiento de la ciencia y de la información científica en sí.

Para el posmodernismo, la ciencia y la información son objetos de estudio independientes que se rigen por leyes propias. La primera ley fundamental de la teoría posmoderna de la información es la de que la información se multiplica. Una de las características principales de la información es que la información en realidad importante nunca es el fin de una genealogía de la información, sino que su importancia de hecho se evalúa según la posteridad intelectual que origina. El escrito histórico en sí es una ilustración excelente de esto. Las grandes obras de la historia de la historiografía, aquellas de Tocqueville, Marx, Burckhardt, Weber, Huizinga o Braudel demostraron de forma repetida ser el estimulante más poderoso de una nueva ola de publicaciones, en lugar de concluir una genealogía de información como si un problema particular tuviera que concluirse de una vez por todas: "Paradójicamente, mientras más poderosa y autorizada es una interpretación, más textos genera".[7] En la visión moderna, la manera en que precisamente la información interesante genera más información es, por supuesto, inabarcable. Para los modernos, la información sustancial es la que pone fin al escrito; no pueden explicar por qué justamente lo que es debatible es fundamental para el progreso de la ciencia, por qué, como escribió Bachelard, los hechos *debatibles* son los hechos *verdaderos*.

Es importante, dentro del marco de este artículo, ver con más detalle este posmodernismo, que es acientífico más que anticientífico. Primero, nos enseña lo que debemos entender por escrito histórico posmoderno y, segundo, que el escrito histórico, de forma sorprendente, siempre ha tenido algo de posmoderno. Un buen ejemplo de

criterio posmoderno de la ciencia es la *deconstrucción* —para emplear el término adecuado— de la causalidad de Nietzsche, al que muchos consideran uno de los pilares más importantes del pensamiento científico. Con terminología causalística, la causa es el origen y el efecto, lo secundario. Nietzsche señala después que sólo con base en nuestra observación del efecto estamos en posibilidad de ver las causas y que, por tanto, el efecto es *de hecho* lo primario y la causa lo secundario. "Si el efecto es el causante de que la causa se convierta en la causa, entonces el efecto, y no la causa, debe considerarse el origen."[8] Quienquiera que formule la objeción de que Nietzsche confundió el orden de las cosas en la investigación y la realidad pierde de vista el punto de la línea de pensamiento de Nietzsche; es decir, el punto es justamente la artificialidad de la jerarquía tradicional de la causa y efecto. Nuestra capacitación científica nos "estabilizó", por decirlo así, para suscribir esta jerarquía tradicional, pero más allá de esta capacitación intelectual no hay nada que nos obligue a hacerlo. Lo mismo, si bien no *más,* puede decirse en favor de revertir esta jerarquía.

Ésta es la manera en que siempre son las cosas en el posmodernismo. Se "desestabiliza" la ciencia, se le coloca fuera de su propio centro; se destaca la reversibilidad de los patrones y categorías de pensamiento, sin sugerir ninguna opción definida. Es una suerte de crítica desleal de la ciencia, un golpe bajo quizá no justo, pero que por esa misma razón le llega a la ciencia donde más le duele. La racionalidad científica no es *aufgehoben* de forma hegeliana respecto de otra cosa, ni es verdad decir que cada opinión automáticamente evoca a su antítesis; se trata más bien del reconocimiento de que cada opinión tiene, junto a su interior aprobado de manera científica, un exterior que la ciencia no advierte. En su *Tractatus,* Wittgenstein ya sugería algo parecido respecto de cada línea válida de razonamiento. Es de hecho la línea válida de razonamiento la que pretende ser superflua, lo que, por tanto, es siempre una travesía por el territorio de lo no verdadero; es decir, la travesía desde la idea falsa inicial a la correcta. En consecuencia, lo que es verdadero siempre conserva la mancha de lo que no lo es.

Puede agregarse una conclusión tanto lógica como ontológica a esta idea; juntas dan una idea de la naturaleza revolucionaria del posmodernismo. Veamos primero la lógica. Para el posmoderno, las certezas científicas sobre las cuales los modernos construyeron siempre son variantes de la paradoja del embustero; es decir, la paradoja del cretense que afirma que todos los cretenses mienten; o, en forma breve, la paradoja de la declaración "esta declaración es no verdadera", en la que esta declaración es una declaración acerca de sí misma. Por supuesto, todo el drama del posmodernismo está en la idea de que estas paradojas deben considerarse irresolubles. Y aquí debemos tener en mente que la solución de la paradoja del embustero —que Russell, con su teoría de los tipos y su distinción entre predicados y predicados de predicados, propuso en *Los principios de*

matemáticas— todavía hoy se reconoce como una de las bases más importantes de la lógica contemporánea.[9] Por tanto, la pretensión posmodernista es jalar la alfombra de los pies de la ciencia y el modernismo. También aquí la mejor ilustración de la tesis posmoderna en realidad se encuentra en el escrito histórico. Las interpretaciones históricas del pasado se hacen reconocibles por vez primera —adquieren su identidad por primera vez— mediante el contraste con *otras* interpretaciones; son lo que son sólo con base en lo que *no* son. Toda persona que conozca sólo una interpretación de, por ejemplo, la guerra fría no conoce ninguna interpretación en absoluto de ese fenómeno. Por tanto, toda idea histórica tiene de forma intrínseca una naturaleza paradójica.[10] Sin duda Hayden White, en su *Metahistoria* —el libro de filosofía de la historia más revolucionario de los veinticinco años recientes—, pensaba de esta forma cuando caracterizó todo escrito histórico como fundamentalmente irónico.[11]

Veamos ahora la ontología. En su deconstrucción de la jerarquía tradicional de causa y efectos, Nietzsche oponía nuestra manera de hablar de la realidad contra los procesos de la realidad misma. La distinción actual entre lenguaje y realidad pierde así su *raison d'être*. En particular, el lenguaje científico ya no es un "espejo de la naturaleza", sino una parte del inventario de la realidad de la misma forma que los objetos de la realidad que estudia la ciencia. El lenguaje, como se emplea en la ciencia, es una cosa[12] y, como sostuvo Hans Bertens en la Conferencia de Utrecht sobre posmodernismo,[13] las cosas en la realidad adquieren una naturaleza "parecida al lenguaje". Una vez más, el escrito histórico ofrece la mejor panorámica de todo esto. Como veremos dentro de poco, es el lenguaje histórico el que tiene la misma opacidad que asociamos con las cosas en la realidad. Más aún, tanto a Hayden White como Ricœur (a quien por cierto no pretendo llamar posmoderno) les gustaba decir que la realidad pasada debía considerarse un texto elaborado en un idioma extranjero con las mismas dimensiones léxicas, gramaticales, sintácticas y semánticas de todo texto.[14] Es del mismo modo característico que los historiadores en sus reflexiones teóricas a menudo muestren una marcada tendencia a hablar sobre el lenguaje histórico como si formara parte de la realidad misma, y viceversa. Así, Marx habló de la *contradicción* entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción como si analizara *declaraciones* acerca de la realidad en lugar de *aspectos* de esta realidad. De forma parecida, a los historiadores muy a menudo les gustaría ver la misma peculiaridad del lenguaje histórico como característica del fenómeno histórico.[15] En resumen, la resistencia latente y a menudo inconsciente a la dicotomía lenguaje/realidad —que, de hecho, los historiadores siempre han mostrado— tuvo su origen en la comprensión no considerada pero no obstante correcta de los historiadores respecto de la naturaleza fundamentalmente posmoderna de su disciplina.

Cuando se ataca la dicotomía entre lenguaje y realidad no estamos lejos del esteticismo. Tanto el lenguaje del novelista como el del historiador nos dan la ilusión de

realidad, sea ficticia o genuina. Aún más importante, Gombrich nos enseñó en varios textos que la obra de arte, es decir, el lenguaje del artista, no es una *representación mimética* de la realidad sino un *remplazo* o *sustituto* de ella.[16] El lenguaje y el arte no están *opuestos* a la realidad, sino que son ellos mismos una seudorrealidad y, por tanto, se sitúan *dentro* de la realidad. De hecho, Megill, en su brillante genealogía del posmodernismo, mostró el grado al que los posmodernos —desde Nietzsche hasta Derrida— desean extender el esteticismo por el dominio completo de la representación de la realidad.[17]

Este esteticismo también está en armonía con las ideas hace poco adquiridas acerca de la naturaleza del escrito histórico; es decir, el reconocimiento de su dimensión estilística. Para los modernos, el estilo era un anatema o, cuando más, algo sin importancia. Cito a C. P. Bertels: "El escrito fino, el despliegue de estilo literario, no añade una jota de verdad a la investigación histórica ni a ninguna otra investigación científica".[18] Lo que importa es el contenido; la forma, el estilo con que se expresa, no es importante. Sin embargo, desde Quine y Goodman, esta cómoda distinción entre forma o estilo y contenido no puede ya darse por descontada. Su argumento puede resumirse como sigue: Si varios historiadores se ocupan en varios aspectos del mismo tema de investigación, la diferencia resultante en *contenido* puede describirse muy bien como un *estilo* diferente en el tratamiento de ese tema de investigación. "*Lo que* se dice […] quizá sea una forma de hablar de otra cosa; por ejemplo, escribir acerca de las batallas del Renacimiento y escribir sobre las artes del Renacimiento son distintas formas de hablar del Renacimiento."[19] O, en palabras de Gay, la *manera,* el estilo, implica al mismo tiempo una decisión respecto de la *materia,* del contenido.[20] Y donde se distinguen entre sí el estilo y el contenido podemos incluso atribuir al estilo una prioridad sobre el contenido; debido a la inconmensurabilidad de las visiones históricas —es decir, el hecho de que la naturaleza de las diferencias de opinión históricas no pueda definirse de forma satisfactoria en términos de temas de investigación—, no nos queda más que concentrarnos en el estilo, presente en cada visión histórica o forma de ver el pasado, si vamos a garantizar el progreso significativo del debate histórico. El estilo, que no el contenido, es el tema de esos debates. El contenido se deriva del estilo en el ámbito del progreso historiográfico como resultado del debate histórico.

El reconocimiento posmoderno de la naturaleza estética del escrito histórico puede describirse con más precisión como sigue: En la filosofía analítica existe el fenómeno del llamado "contexto de contenido". Un ejemplo es la declaración "Juan cree que *p*" o "Juan espera que *p*" (donde *p* significa una declaración particular). El punto es que en un contexto de contenido como éste, *p* nunca se puede remplazar con otra declaración, aunque esta otra declaración equivalga a *p* o sea resultado directo de ella. Después de todo, no sabemos si Juan de hecho está consciente de las consecuencias de su creencia o

esperanza de *p*. Es posible que Juan crea que el agua está hirviendo, para dar un ejemplo, sin su creencia de que la temperatura del agua sea de cien grados centígrados. En otras palabras, la forma exacta en que se formuló una declaración en un contexto de contenido es uno de los requisitos para la verdad de esta declaración. La oración atrae, por decirlo así, la atención a ella misma. Así, la *forma* de la declaración es en verdad aquí tan importante como el *contenido*. En un libro en particular interesante, Danto señaló que esta naturaleza de contenido de las declaraciones y textos (o al menos de algunos de ellos) en ningún lugar es tan clara como en la literatura: "Quizá en ningún lugar podamos ver esto [este elemento de contenido] con más claridad que en esos textos literarios, en los que, además de cualesquiera hechos que el autor desee establecer, él o ella *elige las palabras* con que los establece", y la intención literaria del escritor "fracasaría si empleara en su lugar otras palabras".[21] Debido a su naturaleza de contenido, el texto literario tiene una cierta opacidad, una capacidad de atraer la atención a él mismo en lugar de hacerlo a la realidad ficticia o histórica detrás del texto. Y ésta es una característica que el texto literario comparte con el escrito histórico; la naturaleza de la visión del pasado que se presenta en una obra histórica se define exactamente con el lenguaje que empleó el historiador o historiadora en su obra histórica. Debido a la relación entre la visión histórica y el lenguaje que emplea el historiador para expresar esta visión —relación que en ningún lado se entrecruza con el dominio del pasado—, el escrito histórico posee la misma opacidad y dimensión de contenido que el arte.

Por tanto, el arte y el escrito histórico se contrastan con la ciencia. El lenguaje científico al menos tiene la pretensión de ser transparente; si impide nuestra visión de la realidad, habrá que refinarlo o elucidarlo. Es cierto que algunos filósofos de la ciencia desean atribuir incluso a la ciencia las ya mencionadas dimensiones estética y literaria. Por supuesto, eso daría un poco más de admisibilidad a mi reclamo respecto del escrito histórico, pero veo las diferencias entre las ciencias exactas y el escrito histórico como *algo más* que una cuestión de matices. Donde la comprensión en una disciplina tiene una naturaleza mucho más sintáctica que semántica —como es el caso en las ciencias exactas —, hay en comparación menos espacio para los contextos de contenido. Después de todo, sólo desde la perspectiva de la semántica es significativo plantear la pregunta de si hay sinonimia o no (y éste es el problema más importante en los contextos de contenido).

Si estamos de acuerdo con lo anterior —es decir, con la aplicabilidad de la comprensión posmoderna del escrito histórico— me gustaría esbozar varias conclusiones antes de terminar este capítulo. Para el moderno, dentro de la visión científica del mundo y dentro de la visión de la historia que todos en principio aceptamos, la evidencia es, esencialmente, la evidencia de que algo sucedió en el pasado. El historiador moderno sigue una línea de razonamiento desde sus orígenes y evidencias hasta una realidad histórica oculta tras los orígenes. Sin embargo, en la visión posmodernista, la evidencia

no señala al *pasado* sino a otras *interpretaciones* del pasado; de hecho, es para eso que empleamos la evidencia. Para expresarlo por medio de imágenes: para el moderno, la evidencia es una baldosa que recoge para ver lo que hay debajo, y para el posmoderno, por el contrario, es una baldosa que pisa para ir a otras baldosas: horizontalidad en lugar de verticalidad.

Esto no es sólo comprender lo que en realidad sucede, sino comprender algo en lo que los historiadores deben concentrarse en el futuro. La sugerencia se describe mejor como una absorción de la fuente histórica en el presente. La evidencia no es una lente de aumento a través de la cual se estudia el pasado, sino que guarda más parecido con las pinceladas del pintor para conseguir un efecto deseado. La evidencia no nos envía de regreso al pasado, sino que genera la pregunta respecto de lo que puede hacer con ella un historiador aquí y ahora. Georges Duby ilustra esta nueva actitud hacia la evidencia. Cuando su inteligente entrevistador Guy Lardreau le pregunta qué es para él, Duby, la evidencia más interesante, responde que puede encontrarse en lo que no está dicho, en lo que un periodo *no* dijo acerca de sí mismo y, por tanto, compara su obra histórica con el desarrollo de un negativo.[22] Igual que el pez no sabe que nada en el agua, lo que es más característico de un periodo, más omnipresente en un periodo, es desconocido para el periodo mismo. No se revela hasta que el periodo termina. La fragancia de un periodo sólo puede inhalarse en un periodo subsecuente. Por supuesto, Hegel y Foucault hicieron ya muchos comentarios interesantes a este respecto. Sin embargo, el punto aquí es la observación de Duby de que la esencia de un periodo es determinada por su *destinataire,* para emplear el término de los posmodernos franceses, por el historiador que tiene que desarrollar aquí y ahora su negativo de un periodo del que no se ha hablado o sólo susurrado, o del que se expresó sólo en detalles insignificantes. El historiador es como el *connoisseur* que reconoce al artista no por lo que es característico de él (y, en consecuencia, imitable), sino por lo que, por decirlo así, espontáneamente "se le escapó". "Le style, c'est l'homme", como dijo Buffon, y nuestro estilo está donde estamos nosotros sin pensar en nosotros mismos. Es por esta razón por la que tan pocas personas aún tienen estilo en nuestra narcisista era. En breve, la forma de tratar con la evidencia como sugirió Duby es especial, no tanto porque apunta a algo que se ocultó tras ella en el pasado, sino porque adquiere su significado sólo mediante la confrontación con la mentalidad del periodo posterior, en el que vive y escribe el historiador. La mentalidad de un periodo queda al descubierto sólo en la diferencia entre ella y la de un periodo posterior; la dirección en que apunta la evidencia se somete de este modo a un cambio de noventa grados. Como tan a menudo sucede, Huizinga también anticipó esto. Al escribir sobre la sensación histórica, afirma:

> Este contacto con el pasado, que se acompaña de la convicción completa de lo genuino, de la verdad, puede evocarse con una línea de un mapa o de una crónica, con un impreso, unas cuantas notas de una vieja

canción. No es un elemento que el escritor [en el pasado] incluyera en su obra por medio de ciertas palabras […] *El lector lo toma para conocer al escritor,* es su respuesta al llamado del segundo.[23] [Las cursivas son mías.]

No sorprende que Duby y Lardreau señalen en esta conexión la relación entre historiografía y psicoanálisis.[24] Tanto en el escrito histórico como en el psicoanálisis atendemos la interpretación, en el sentido más fundamental de la palabra. En el escrito histórico, esta forma de abordar los rastros del pasado, como sugirió Duby, nos obliga a abstenernos de buscar alguna máquina al principio invisible en el pasado mismo que haya causado que estos rastros sean discernibles en la superficie. Del mismo modo, el psicoanálisis, a pesar de las notas positivistas que impresionaron al mismo Freud, es de hecho un repertorio de estrategias de interpretación. El psicoanálisis nos enseña a entender lo que *dice* el neurótico y no desvía nuestra atención a los efectos causales de diversos homúnculos elementales e indivisos en su mente.[25] Tanto el psicoanalista como el historiador tratan de proyectar un patrón *sobre* los rastros y no buscan algo *detrás* de los rastros. En ambos casos, la actividad de las interpretaciones se entiende de una forma estrictamente nominalista: no hay nada en la realidad histórica ni en la mente del neurótico que corresponda al contenido de las interpretaciones.[26]

Sin embargo, existe un paralelismo aún más interesante con la interpretación psicoanalítica. Por supuesto, es obvio que la tesis de Duby de que el historiador debe poner atención a lo que no se dice y a lo que se suprime —locura, falsedad y tabú, según los criterios de Foucault— se relaciona con el método de trabajo del analista. Igual que somos lo que no somos, o no queremos ser, en cierto sentido el pasado es también lo que no fue. Tanto en el psicoanálisis como en la historia, lo que se suprime se manifiesta sólo en detalles menores y en apariencia sin importancia. En el psicoanálisis, esto da por resultado la comprensión de que el hombre no tiene un ser o esencia observable con facilidad con base en el cual pueda comprendérsele, sino que el secreto de la personalidad yace en lo que sólo en raras y fugaces ocasiones se vuelve visible tras su presentación común. Nuestra personalidad es, como puntualizó Rorty, un *collage* más que una sustancia: "La capacidad de pensar en nosotros mismos como *collages* formados de manera idiosincrásica más que como sustancias ha sido un factor importante en nuestra capacidad de deshacernos de la idea de que tenemos un yo verdadero, uno que compartimos con los demás seres humanos […] Freud hizo del paradigma del autoconocimiento el descubrimiento de pequeños accidentes idiosincrásicos más que el de esencia".[27]

Éste es también el caso en el escrito histórico contemporáneo, al menos en lo que me gusta llamar historia posmoderna (de las mentalidades). Para formular esto de la forma paradójica que tanto agrada a los posmodernos: la esencia del pasado no es, o no yace

en, lo que una generación anterior de historiadores reconoció como la esencia del pasado. Es en el azar aparente, los deslices de la lengua, el *Fehlleistungen* del pasado, los raros momentos en que el pasado "se deja ir", donde descubrimos lo que es en realidad importante para nosotros. Sospecho que ésta es al menos una explicación parcial de lo que mencionaba Jörn Rüsen como el *cambio de paradigma* en el escrito histórico de hoy en día, un cambio de paradigma que en su opinión consiste más que nada en intercambiar *makrohistorische Strukturen* por *mikrohistorische Situationen und Lebensverhältnisse* como el objeto de la atención del historiador.[28] Lo que estamos presenciando quizá sea nada menos que el adiós definitivo por el momento a todas las aspiraciones esenciales que en realidad dominaron el escrito histórico durante toda su existencia. Los historiadores siempre han buscado algo que pudiesen etiquetar como la esencia del pasado, el principio que daba sentido a todo en el pasado (o a una parte de él) y con base en lo cual, en consecuencia, todo podría comprenderse. Con el paso de los siglos, este esencialismo del escrito histórico se manifestó de incontables maneras. Por supuesto, el esencialismo estuvo presente de forma notoria en los diversos sistemas especulativos que dirigieron el pensamiento del hombre occidental acerca de este pasado. El concepto teológico agustiniano de la historia y sus variantes secularizadas,[29] la idea de progreso, con su fe ciega en el progreso de la ciencia y la bendición social que se espera genere, fueron siempre las *metanarraciones,* para usar el término de Lyotard, por medio de las cuales se legitimaron no sólo el escrito histórico sino también otros aspectos fundamentales de la civilización y la sociedad.[30]

Llegó después el historismo, que, con una extraña ingenuidad,[31] vio la esencia del pasado encarnada en una curiosa mezcla de hecho e idea. La ingenuidad epistemológica de la doctrina historista de las ideas históricas sólo fue posible en una época en la que la creencia y la fe en la perceptibilidad de la esencia del pasado se dieran por seguras con tanta facilidad que nadie tuviera la más vaga idea de su arrogancia ontológica. La historia social que analizó Rüsen fue el último eslabón en esta cadena de visiones esencialistas de la historia. La nota triunfante con que hizo su entrada la historia social, en particular en Alemania, es la prueba más sorprendente de la optimista autosobrestimación por parte de estos historiadores, que sienten que ya encontraron la tan buscada llave que abrirá todas las puertas históricas. Quien sea que esté consciente de la naturaleza esencialista de esta historia social y de la enemistad tradicional entre el esencialismo y la ciencia no puede dejar de notar la naturaleza absurda de las pretensiones de los historiadores sociales. Pero aún hay que buscar a los peores modernos entre los filósofos de la historia, lo que, por cierto, no es tan sorprendente; animan toda ostentación seudocientífica con más presteza incluso que los historiadores, tan pronto como piensan que ven en ella la confirmación de sus agotadas ideas positivistas.

Me gustaría aclarar el movimiento de la conciencia histórica que mencionamos líneas atrás por medio de la imagen siguiente. Comparemos la historia con un árbol. La tradición esencialista dentro del escrito histórico occidental centró la atención de los historiadores en el tronco del árbol. Por supuesto, éste fue el caso de los sistemas especulativos; definieron, por decirlo así, la naturaleza y la forma de su tronco. El historismo y el escrito histórico científico moderno, con su atención básicamente encomiable a lo que, de hecho, sucedió en el pasado y su falta de receptividad hacia los esquemas apriorísticos se situaron en las ramas del árbol. Sin embargo, desde esa posición su atención permaneció centrada en el tronco. Igual que sus predecesores especulativos, tanto los historistas como los protagonistas del llamado escrito histórico científico albergaban aún la esperanza y la pretensión de ser, en última instancia, capaces de decir algo acerca del tronco después de todo. Los estrechos lazos entre esta llamada historia social científica y el marxismo son significativos en este contexto. Sea que se haya formulado con una terminología ontológica, epistemológica o metodológica, el escrito histórico desde el historismo siempre pugnó por la reconstrucción de la línea esencialista que corre a través del pasado, o por parte de él.

Con el escrito histórico posmoderno —que se encuentra, en particular, en la historia de las mentalidades— se rompió por primera vez con esta tradición esencialista de siglos de vida —a lo que añado de inmediato, para evitar cualquier patetismo o exageración, que me refiero aquí a tendencias y no a rompimientos radicales—. La elección ya no recae en el tronco ni en las ramas, sino en las hojas del árbol. Según la visión posmoderna de la historia, el objetivo ya no es la integración, síntesis y totalidad, sino esos trozos históricos que son el centro de atención. Tomemos, por ejemplo, *Montaillou* y otros libros que escribió después Le Roy Ladurie, las microhistorias de Ginzburg, *Sunday of Bouvines,* de Duby, o *El regreso de Martin Guerre,* de Natalie Zemon-Davies. Hace quince o veinte años nos habríamos preguntado con asombro cuál sería el caso de esta clase de escrito histórico, qué trataba de probar. Y esta tan obvia pregunta se habría originado entonces, como siempre, en nuestro deseo moderno de saber cómo funciona la máquina de la historia. Sin embargo, en la visión antiesencialista y nominalista del posmodernismo, esta pregunta perdió su significado. Si deseamos adherirnos de todos modos al esencialismo, podemos decir que la esencia no está en las ramas ni en el tronco, sino en las hojas del árbol histórico.

Esto me lleva al punto principal de este capítulo. Es característico de las hojas que estén sujetas con relativa precariedad al árbol, y que cuando llega el otoño o el invierno se las lleve el viento. Por diversas razones, podemos asumir que el otoño llegó a la historiografía occidental. En primer lugar, está por supuesto la naturaleza posmoderna de nuestra propia época. Nuestro antiesencialismo —o, como popularmente se le llama en estos días, *antifundacionalismo*— redujo nuestro compromiso con la ciencia y la

historiografía tradicional. La distinta posición de Europa en el mundo desde 1945 es un segundo indicativo importante. La historia de este añadido al continente eurasiático ya no es historia mundial.[32] El tronco del árbol de la historia occidental nos golpea ahora con el hecho de que sólo es parte de un bosque entero. Las *meta-récits* que nos gustaría relatarnos acerca de nuestra historia, el triunfo de la Razón, la lucha gloriosa por la emancipación del proletariado de los trabajadores del siglo XIX, tienen sólo una importancia local y por esa razón ya no son metanarraciones adecuadas. El viento frío, que —de acuerdo con Romein— sopló alrededor de 1900 al mismo tiempo tanto en Occidente como en Oriente,[33] al final se llevó las hojas de nuestro árbol histórico también hasta la segunda mitad del siglo XX.

Lo que sigue ahora para la historiografía occidental es reunir las hojas que se cayeron y estudiarlas, sin importar sus orígenes. Esto significa que nuestra conciencia histórica, por decirlo así, está de cabeza. Al recoger las hojas del pasado de la misma forma que Le Roy Ladurie o Ginzburg, lo importante ya no es el lugar que ocupaban en el árbol, sino el patrón que podamos formar de ellas *ahora,* la manera en que este patrón puede adaptarse a otras formas de civilización existentes hoy. Escribió Rorty: "Desde los días de Goethe, Macaulay, Carlyle y Emerson se desarrolló una clase de escrito que no es la evaluación de los méritos relativos de las producciones literarias, ni historia intelectual, ni filosofía moral, ni epistemología, ni profecía social, sino todas ellas mezcladas en un género nuevo".[34] En su comentario sobre esta declaración de Rorty, Culler señala la indiferencia considerable respecto del origen y el contexto, histórico o de otra índole, que es tan característico de "esta nueva clase de escrito":

> Los practicantes de disciplinas particulares se quejan de que las obras que el género reclama se estudian fuera de la matriz disciplinaria adecuada: los estudiantes de teoría leen a Freud sin informarse si la investigación psicológica posterior pondrá en tela de juicio sus formulaciones; leen a Derrida sin dominar la tradición filosófica; leen a Marx sin estudiar descripciones alternas de las situaciones políticas y económicas.[35]

El contexto histórico correcto perdió su importancia, función y naturalidad tradicionales como fondo, no porque se tenga tanto entusiasmo en asumir una postura ahistórica ni por falta de ganas de hacer justicia al curso de la historia, sino porque "se dejó ir" el contexto histórico. Todo se anuncia ahora sin anunciarse, y en esto yace la única esperanza que aún albergamos de mantener nuestra cabeza fuera del agua en el futuro. Igual que las hojas del árbol no están unidas entre sí, y su interrelación sólo estaba garantizada por la rama o el tronco, fueron las suposiciones esencialistas antes mencionadas las que aseguraban el papel tan prominente que desempeñó este tranquilizador "contexto histórico".

No se me malentienda; no hablo de la candidatura de una forma nueva de subjetividad, la legitimación de imponer patrones contemporáneos al pasado. Lo mejor es

dejar cualquier legitimación en absoluto a los modernos. La esencia del posmodernismo es justamente que debemos evitar señalar patrones esencialistas del pasado. En consecuencia, podemos dudar de la significación de los intentos recientes de inyectar nueva vida al antiguo ideal alemán del *Bildung,* o edificación, por el bien de la posición y reputación del escrito histórico.[36] De manera incidental, me gustaría añadir de inmediato que, no obstante, simpatizo mucho más con esos intentos que con la ingenuidad científica que demuestran los historiadores sociales respecto de la tarea y utilidad del escrito histórico. Sin embargo, sería vano entrar en las esperanzas que genera un escrito histórico sociocientífico. Pero la resurrección del ideal del *Bildung* sin duda es una reacción significativa a la naturaleza del tipo de mapa de nuestra civilización actual. Mientras que la civilización en el pasado se asemejaba más a un indicador de dirección que proporcionó direcciones relativamente ciertas de conducta social y moral, la civilización actual no nos enseña a dónde debemos ir más de lo que lo hace un mapa; tampoco, si ya elegimos, nos enseña si debemos transitar por la ruta más corta o por la panorámica. Efectuar el ideal del *Bildung* nos daría en el mejor de los casos una buena imagen del camino que hemos transitado hasta ahora. El ideal del *Bildung* es la contraparte cultural de la famosa tesis de Ernst Haeckel de que el desarrollo del individuo separado es una versión reducida de la versión de la especie. El *Bildung* es la versión reducida de la historia de la civilización en la escala del individuo separado, mediante la cual se convierte en un miembro valioso y decente de nuestra sociedad.

Sin embargo, dentro de la conciencia histórica posmoderna, esta repetición ontogénica reducida de nuestra filogénesis cultural ya no tiene significado. Los vínculos en la evolución de esta serie de contextos históricos, en que consiste nuestra filogénesis cultural, después de todo se fragmentaron. Todo se volvió contemporáneo, con la considerable correlación, como Duby observó de forma correcta, de que todo también se convirtió en historia. Cuando se reagrupa la historia en el presente, esto significa que el presente asumió el estigma del pasado. En consecuencia, el *Bildung* requiere la orientación de una brújula que el posmodernismo rechaza. No debemos desarrollarnos de acuerdo o en conformidad con el pasado, sino aprender a jugar nuestro juego cultural con él. Rousseau describió lo que significa esta declaración en términos concretos para el individuo separado de la manera siguiente en su obra *Las ensoñaciones del paseante solitario:*

> Hay un estado en el que el alma encuentra un asiento lo suficientemente sólido para descansar toda entera y reunir allí todo su ser, sin tener necesidad de recordar el pasado ni de saltar sobre el porvenir; en el que el tiempo no sea nada para ella, en el que el presente dure siempre sin marcar, no obstante su duración y sin huella alguna de sucesión.[37]

Y Rousseau después señala que tal manera de abordar el tiempo despierta un sentimiento de felicidad completa en nuestras vidas: "un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir" (una felicidad suficiente, perfecta y plena, que no deja en el alma ningún vacío que ella misma sienta la necesidad de colmar).[38]

Aquí la historia ya no es la reconstrucción de lo que nos sucedió en las diversas etapas de nuestras vidas, sino un rejuego continuo con los recuerdos de ello. El recuerdo mismo tiene prioridad sobre lo que se recuerda. Algo parecido sucede con el escrito histórico. La búsqueda salvaje, avariciosa e incontrolada del pasado, que nace del deseo de descubrir una realidad pasada y reconstruirla de modo científico, ya no es la tarea incuestionada del historiador. Haríamos mejor en examinar el resultado de una búsqueda de ciento cincuenta años de forma más atenta y preguntarnos más a menudo qué viene a ser todo esto. Nos ha llegado la hora de *pensar* sobre el pasado más que *investigarlo.*

Así, quizás ahora haya empezado una nueva etapa del escrito histórico en la que el significado sea más importante que la reconstrucción y la génesis, una etapa en la que los historiadores intenten descubrir el significado de diversos conflictos fundamentales de nuestro pasado al emanciparlos de su carácter de cosas pasadas y al demostrar su contemporaneidad. Veamos unos cuantos ejemplos. Una idea como la de Hegel acerca del conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense puede contradecir en mil lugares lo que sabemos de la Atenas de más o menos 400 a. de C., pero no obstante no perderá su fuerza. Un segundo ejemplo: Muchos críticos atacaron con bases fundadas lo que escribió Foucault sobre el estrecho vínculo entre el poder y el discurso que pretende ser verdadero o sobre la muy curiosa relación entre lenguaje y realidad en el siglo XVI, pero esto no significa que sus conceptos hayan perdido su fascinación. No digo que la verdad y confiabilidad históricas no tengan importancia ni que incluso sean obstáculos en el camino hacia un escrito histórico más significativo. Al contrario; pero los ejemplos como los de Hegel y Foucault nos muestran —y por esto los elegí— que la dimensión metafórica en el escrito histórico es más importante que las dimensiones literal o de hechos reales. El filólogo Wilamowitz, quien trata de refutar *El nacimiento de la tragedia,* de Nietzsche, es como alguien que trata de volcar un tren con las manos; criticar las metáforas con base en los hechos reales es de hecho una actividad que es tan absurda como árida. Sólo las metáforas "refutan" las metáforas.

Y eso me lleva a mis comentarios finales. Como sugerí, tengo razones para suponer que nuestra relación con el pasado y nuestra comprensión de él tendrá en el futuro una naturaleza metafórica más que literal. Lo que quiero decir es lo siguiente: La declaración literal "esta mesa tiene una longitud de dos metros" dirige nuestra atención a una situación particular fuera del lenguaje mismo que la expresa. Una expresión metafórica como "la historia es un árbol sin tronco" —para usar un ejemplo adecuado— traslada el

acento a lo que sucede entre las meras palabras *historia* y *árbol sin tronco*. Según la visión posmoderna, el centro de atención ya no es el pasado en sí, sino la incongruencia entre presente y pasado, entre el lenguaje que empleamos ahora para hablar acerca del pasado y el pasado mismo. Ya no hay "una línea que corre a través de la historia" que neutralice esta incongruencia. Esto explica la atención al detalle en apariencia incongruente pero sorprendente y ojalá incluso perturbador que Freud, en su ensayo sobre lo ominoso, definió como "todo lo que ha estado destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz":[39] en resumen, atención a todo lo que no tenga significado ni importancia justamente desde el punto de vista del escrito histórico científico.

Igual que el posmodernismo desde Nietzsche y Heidegger criticó a toda la tradición llamada logocéntrica en filosofía desde Sócrates y Platón —es decir, la fe racionalista en que la Razón nos permitirá develar los secretos de la realidad—, el escrito histórico posmoderno asimismo siente una nostalgia natural por la historia temprana presocrática. El escrito histórico más antiguo de los griegos fue épico; los griegos se transmitieron las obras de sus antepasados en narraciones épicas. Los relatos que se contaban no eran mutuamente excluyentes, a pesar de que se contradecían, porque inspiraban, sobre todo, una contemplación ética y estética. Debido a que la guerra y los conflictos políticos estimulaban una conciencia social y política más profunda, y porque la palabra escrita tenía una tolerancia mucho menor respecto de las tradiciones divergentes que la palabra hablada, Hecateo, Heródoto y Tucídides produjeron la uniformación "logocéntrica" del pasado.[40] Con esto, salió de la superficie el joven tronco del árbol del pasado. Ciertamente, no sugiero aquí que debemos regresar a los días anteriores a Hecateo. Aquí también es una cuestión de verdad metafórica más que de una literal. El posmodernismo no rechaza el escrito histórico científico, sino sólo llama nuestra atención al círculo vicioso de los modernos que nos haría creer que nada existe fuera de él. Sin embargo, fuera de él se encuentra el reino entero del propósito y significado históricos.[41]

[1] J. Romein, "Het vergruisde beeld" y "Theoretische geschiedenis", en M. C. Brands (coord.), *Historische lijnen en patronen,* Amsterdam, 1971.

[2] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics,* Oxford, 1940.

[3] J. F. Lyotard, *La condition postmoderne,* París, 1979, p. 15. [Versión en español: *La condición posmoderna,* trad. de Mariano Antolín Rato, México, Planeta-de Agostini, 1993.]

[4] La información es performativa, tiene una fuerza puramente *ilocucionaria* y *perlocucionaria,* debido a que se perdió el elemento constativo; la información no es performativa porque está sujeta a sus propias leyes y no a las de la comunicación humana: la intercomunicación es sólo una parte de la vida de la información.

[5] W. van Reijen, "Postscriptum", pp. 9-51, y W. Hudson, "The Question of Postmodern Philosophy?", pp. 51-91, en W. Hudson y W. van Reijen (coords.), *Modernen versus postmodernen,* Utrecht, 1986.

[6] J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism,* Londres, 1985, pp. 18 y ss. [Versión en español: *Sobre la deconstrucción: teoría y crítica después del estructuralismo,* Madrid, Cátedra, 1992.]

[7] *Ibid.,* p. 90.

[8] *Ibid.,* p. 88.

[9] J. van Heijenoort, "Logical Paradoxes", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* vol. 5, Londres, 1967, pp. 45-51.

[10] F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983, pp. 239-240.

[11] H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Baltimore, 1973, p. 37. [Versión en español: *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* trad. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992.]

[12] Véase el capítulo III.

[13] H. Bertens, "Het 'talige' karakter van de postmoderne werkelijkheid", en Bertens (coord.), *Modernen versus postmodernen,* pp. 135-153. La postura de Bertens es en realidad aún moderna: su tesis de que el lenguaje nunca puede representar la totalidad de la realidad lo hace elegir una posición *dentro* de la polaridad de lenguaje y realidad en lugar de una exterior, como pedirían los posmodernos.

[14] White, *Metahistory,* p. 30; P. Ricœur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en P. Rabinow y W. M. Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science,* Londres, 1979, p. 73.

[15] Von der Dunk, *De organisatie van het verleden,* Bussum, 1982; véase por ejemplo pp. 169-170, 344, 362.

[16] E. H. Gombrich, "Meditations on a Hobby Horse, or the Roots of Artistic Form", en P. J. Gudel (coord.), *Aesthetics Today,* Nueva York, 1980.

[17] A. Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* Berkeley, 1985; véase en particular pp. 2-20.

[18] C. P. Bertels, "Stijl: een verkeerde categorie in de geschiedwetenschap", *Groniek* 89/90, 1984, p. 150.

[19] N. Goodman, "The Status of Style", en N. Goodman, *Ways of Worldmaking,* Hassocks, 1978, p. 26. [Versión en español: *Maneras de hacer mundos,* Madrid, Visor, 1990.]

[20] P. Gay, *Style in History,* Londres, 1974, p. 3.

[21] A. C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art,* Cambridge, Massachusetts, 1983, p. 188.

[22] G. Duby y G. Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissenschaft: Dialogue,* Francfort del Meno, 1982, pp. 97-98. [Versión en español: *Diálogo sobre la historia: Conversaciones con Georges Duby,* trad. de Ricardo Artola, Madrid, Alianza, 1980.]

[23] J. Huizinga, "De taak der cultuurgeschiedenis", en *J. Huizinga: Verzamelde werken,* vol. 7, Haarlem, 1950, pp. 71-72.

[24] Duby y Lardreau, *Geschichte,* pp. 98 y ss.

[25] Éste es el lema en D. P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth; Meaning and Interpretation in Psychoanalysis,* Nueva York, 1982.

[26] Lardreau expresó esto respecto del escrito histórico de la siguiente forma:

> Por ello, no hay más que discursos sobre el pasado, que no es otra cosa que estos discursos, en los que se movilizan los intereses del presente. Ballet de máscaras rigurosamente escenificado que se ofrecen a representar los intereses, los conflictos del presente, en el cual cambian los papeles pero no los lugares; la historia es el guardarropa de inscripciones imaginarias, y el historiador el sastre que arregla trajes que nunca han sido nuevos. La historia está hecha de la misma tela que los sueños, nuestra pequeña memoria está envuelta en un sueño. Duby y Lardreau, *Geschichte,* pp. 13-14.

Como el mismo Lardreau elabora, es decir, antes que nada, una interpretación poética del nominalismo histórico: sólo tenemos palabras y nombres y debemos desconfiar de todo intento de establecer relaciones fijas entre las palabras y la realidad. De hecho, este nominalismo histórico es una continuación del sentido crítico del historiador, de su deseo de cuestionar cada intento "de poner el pasado en palabras" más que lo relativo al lenguaje o el idealismo textual que tan a menudo se asocia con él. Debe observarse la afinidad entre este nominalismo histórico y el instrumentalismo con el fin de percatarnos de cuánto se ajusta el nominalismo histórico a una actitud de abstinencia filosófica y sentido crítico.

[27] R. Rorty, "Freud and Moral Reflection", en Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers,* vol. 2, Cambridge, 1991, p. 155. [Versión en español: *Ensayo sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: escritos filosóficos 2.* México, Paidós, 1993.]

[28] *Programmaboek Congres "Balans en Perspectief",* Utrecht, 1986, p. 50.

[29] Por supuesto, esto se refiere a la tesis de K. Löwith en su obra *Meaning in History,* Chicago, 1970.

[30] Lyotard, *Condition,* pp. 49-63.

[31] F. R. Ankersmit, "De chiastische verhouding tussen literatuur en geschiedenis", *Spektator;* octubre de 1986, pp. 101-120.

[32] En M. Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier,* París, 1981, se presenta una prueba sorprendente de la significación abruptamente disminuida del pasado europeo.

[33] J. Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen,* vol. 1, Amsterdam, 1967, p. 35. Debido a que el marxismo compartió diversos ideales políticos y sociales importantes con el Occidente, el marxismo fue el desafío más serio que enfrentó Occidente durante este siglo. Por tanto, es posible que la derrota del marxismo estimule de nuevo la confianza de Occidente en sí mismo y en su desarrollo histórico. Esto quizá produzca un renacimiento del esencialismo histórico y del triunfalismo estilo Fukuyama.

[34] Citado en Culler, *Deconstruction,* p. 8.

[35] *Ibid.*

[36] Véase E. H. Kossmann, *De Functie van een Alpha-Faculteit,* Groninga, 1985; Kossmann observa asimismo que los ideales del *Bildung* de finales del siglo XVIII y del XIX ya no se pueden sostener en nuestra época:

> Después de todo, es evidente que un ideal del *Bildung* en la situación actual no puede ser un patrón homogéneo, preceptivo, de estándares éticos y estéticos y erudición fija. Más bien, será en la forma de un inventario de posibles estándares éticos y estéticos, de objetivos que son posibles y que al mismo tiempo en la historia la humanidad haya realizado. El ideal presente del *Bildung* no es preceptivo sino descriptivo, no es cerrado, sino abierto [p. 23].

[37] "État où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassemble là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir; où le temps ne soit rien pour elle, où le prèsent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession", J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire,* París, 1972, p. 101. [Versión en español: *Las ensoñaciones del paseante solitario,* Madrid, Alianza, 1983.]

[38] *Ibid.*

[39] S. Freud, "The Uncanny", en Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Norms of Sigmund Freud XVII,* Londres, 1959, p. 241. [Versión en español: S. Freud, "Lo ominoso", *Obras completas,*

trad. José Luis Etchevelly, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, volumen 17, p. 225.

[40] Agradezco profundamente al doctor J. Krul-Blok por sus comentarios sobre los orígenes de la conciencia histórica griega.

[41] Este ensayo fue ocasión de un debate entre el profesor P. Zagorin y yo. Véase P. Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsideration", *History and Theory* 29, 1990, pp. 263-275; F. R. Ankersmit, "Reply to Professor Zagorin", *History and Theory* 29, 1990, pp. 275-297.

VII. HISTORISMO Y POSMODERNISMO

Una fenomenología de la experiencia histórica

INTRODUCCIÓN: HISTORISMO Y POSMODERNISMO

EL POSMODERNISMO es muchas cosas. Se origina en el rechazo de la arquitectura modernista, como la de Bauhaus o de Le Corbusier.[1] Una década más tarde se empleó este concepto tan esquivo para referirse a las teorías deconstructivistas de la crítica literaria[2] y a los llamados conceptos "antifundacionalistas" de la filosofía del lenguaje y el significado.[3] Durante el mismo periodo podemos atestiguar el desarrollo de una filosofía política posmoderna que intentaba deconstruir las nociones tradicionales del centro político y su periferia;[4] la filosofía posmoderna de la cultura, a su vez, se regocijó con la eliminación de la frontera entre alta cultura y baja cultura, y con la estetización de la sociedad contemporánea.[5] Por último, la reflexión posmoderna sobre el arte —el dominio en el que el posmodernismo ha ejercido más influencia— tomó la forma de un rechazo del vanguardismo. Mientras que casi todo nuevo desarrollo previo del arte en los siglos XIX y XX empezó con la autoproclamación orgullosa de ser la vanguardia "moderna" que condenaría sin piedad a la obsolescencia a los estilos antiguos, el posmodernismo siguió otro y muy distinto camino al presentarse como *no* el último intento de superar la historia del arte.[6] La vanguardia moderna, al describirse como el último y máximo avance del arte, siempre se colocó con firmeza y confianza en una historia del arte; sin embargo, el posmodernismo sólo siguió esta tradición de competencia de una forma curiosamente paradójica al presentarse como la primera forma de arte que *no* se interesaba en ubicarse en la historia del arte.[7]

Sin embargo, como ya sugiere esta evasión posmoderna de las pretensiones históricas de la vanguardia, el posmodernismo es asimismo una teoría de la historia y acerca de ella. Es una teoría *de* la historia en la medida en que el posmodernismo reclama ser el primer periodo histórico (desde la Ilustración moderna) en evitar con éxito la periodización.[8] Después, como teoría *acerca* de la historia, el posmodernismo es una teoría que rechaza las reivindicaciones de las llamadas "metanarraciones". El *locus classicus* del rechazo de la metanarración es, por supuesto, *La condición posmoderna,* de Lyotard. Como todo mundo sabe, este panfleto adquirió, para bien o para mal (más mal que bien, diría yo), un lugar central en el análisis de los pros y los contras del posmodernismo. Dentro de la presentación de la metanarración a cargo de Lyotard, su

función principal, así, es legitimar la ciencia. Escribe Lyotard: "Le savoir scientifique ne peut savoir et faire savoir qu'il est le vrai savoir sans recourir à l'autre savoir, le récit" (El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato).[9] La legitimidad de la ciencia —es decir, la respuesta a la pregunta de por qué justificar nuestras esperanzas y confianza en el progreso científico— sólo se puede probar al recurrir a las metanarraciones del *Bildungsroman* de la historia de la mente humana.[10] Ejemplos de las metanarraciones de Lyotard son: la historia que a la Ilustración agradaba relatarse a sí misma acerca de los efectos liberadores del progreso del conocimiento científico; la historia de cuánto progreso fomenta la formación moral y espiritual de la nación; y, por último, el marxismo. De acuerdo con Lyotard, estas metanarraciones en épocas recientes se disolvieron en una cantidad infinita de *petits récits,* es decir, de juegos de lenguaje autosuficientes y "locales" vigentes en las diversas subsociedades científicas que pueblan el mundo intelectual contemporáneo.[11] En lo sucesivo, un intento de organizar estos fragmentos sociales y culturales en un conjunto más grande y totalizador o de acomodarlos según una jerarquía está condenado al fracaso.[12] Así, como teoría *acerca* de la historia, el relato de Lyotard es una crítica de los conceptos habituales de la *unidad* fundamental del pasado: rompió el pasado en varios fragmentos dispares, y la fragmentación del mundo intelectual contemporáneo es la imagen de espejo de esa disolución del pasado.

Existen muchas rarezas en el cuento deplorablemente incompleto de Lyotard acerca de la vida y muerte de las metanarraciones. Primero, puede parecer extraño que las metanarraciones en algún momento deban haber pretendido "legitimar" la ciencia, puesto que por lo común tales afirmaciones pertenecen al dominio de los epistemólogos y los filósofos de la ciencia. Peor aún, las metanarraciones siempre fueron una fuente de irritación para los filósofos de la ciencia debido a que efectuaban una historización de la ciencia y, de este modo, originaban los problemas en particular espinosos del relativismo. Las metanarraciones por tradición sirvieron más para deslegitimar la ciencia que para legitimarla. Sin embargo, aunque el propio argumento de Lyotard no dé pie a tal interpretación,[13] quizá tenía en mente una legitimación histórica o social de la ciencia en lugar de una epistemológica. Sin embargo, el modernismo de la Ilustración siempre sostuvo otra cosa. Los modernos siempre vieron el progreso científico como el modelo y condición para el progreso político y social, y sostener lo contrario —como hace Lyotard — lo condenaría como una confusión de causa y efecto.

Segundo, Lyotard está lejos de ser el primero en atacar la metanarración. Será obvio para todos que las metanarraciones de Lyotard son idénticas a las llamadas filosofías de la historia especulativas. Las filosofías de la historia especulativas, la clase de sistemas que construyeron Hegel, Marx, Spengler, Toynbee y muchos más recibieron fuertes críticas en la década de 1950 por parte de filósofos como Popper, Mandelbaum y Hayek;

críticas de las que, a pesar de los muchos intentos por refutarlas, la filosofía de la historia especulativa nunca se recuperó.[14] Es frustrante que Lyotard limite su aclaración de por qué las metanarraciones cayeron en el descrédito al comentario casual: "Ces recherches des causes sont toujours décevantes" (estas búsquedas de las causas son siempre decepcionantes).[15] No obstante, parecería que una crítica como la de Popper y demás habría sido de escasa ayuda para Lyotard. La crítica de aquéllos siempre tuvo la forma de un argumento que probaba que los criterios de las metanarraciones se quedaban cortos para una aceptabilidad científica. Es evidente que *este* tipo de argumento no está abierto para Lyotard, puesto que al emplearlo se enredaría en la estrategia suicida de un argumento científico que deslegitimara a la ciencia. Sin duda, esta postura no es por completo imposible puesto que la legitimidad de la ciencia es aún un tema distinto de la ciencia misma; no obstante, quedaría en el aire el aroma de la contradicción.

Pero hay una crítica más antigua, incluso más eficaz e intelectualmente más interesante a la metanarración. Pienso aquí en el historismo, esa teoría del pensamiento histórico con enorme influencia que se desarrolló a finales del siglo XVIII y principios del XIX y que, a pesar del disfraz cuasipositivista bajo el cual a menudo se oculta, aún es la fuente principal de la conciencia histórica contemporánea. Cuando Lyotard escribe que "le recours aux grands récits est exclu […], le 'petit récit' reste la forme par excellence comme validation du discours scientifique" (Recurrir a las grandes narraciones está excluido […], la "pequeña narración" sigue siendo la forma, por excelencia, de validar el discurso científico),[16] este cambio del "grand récit" moderno al "petit récit" posmoderno tiene su analogía exacta en el rechazo historista de los sistemas históricos especulativos como el de Hegel, rechazo que se convirtió en el sello distintivo del pensamiento histórico historista. En un fragmento en el que Ranke rechaza la filosofía especulativa (tenía en mente el sistema hegeliano), dice que el historiador tiene dos formas de obtener conocimiento de los asuntos humanos. Tal conocimiento puede adquirirse por abstracción (éste es el método del filósofo) o al concentrarse en lo que Goethe llamó el "rebus particularibus".[17] Ranke caracterizó el origen del segundo método, el del historiador, en "un sentimiento y un gozo en lo particular, en éste y por éste mismo". Lo general es sólo un derivado, pues el historiador

> no tendrá ideas preconcebidas como las tiene el filósofo, sino que más bien mientras observa lo particular, se le revelará el curso que el desarrollo del mundo toma en general […] Tratará de entender todo —también a los reyes bajo cuyas férulas vivieron generaciones, la secuencia de sucesos y el desarrollo de las principales empresas— sin otro propósito que gozar la vida individual, igual que se disfrutan las flores sin pensar en las clases de Linneo ni en las familias de Oken a que pertenezcan; en resumen, sin pensar en la manera en que el conjunto aparece en lo particular.[18]

Así, lo que refiere Lyotard como nuestro predicamento cultural contemporáneo tuvo lugar ya hace mucho tiempo en el mundo del pensamiento histórico historista. Y es al historismo y a los historistas como Ranke a los que debemos este logro de fragmentar el conjunto de la historia en entidades independientes o particulares. La *Historia* dio paso, para parafrasear a Koselleck, a las *historias.*

Pero si podemos argumentar del posmodernismo al historismo, también nos queda abierta la ruta inversa. El historismo fue más que nada una teoría de las llamadas "ideas" o "formas históricas". Estas formas o ideas encarnaron la individualidad inalienable de épocas o fenómenos históricos. Y sólo pueden conocerse en términos de sus diferencias: las formas históricas muestran sus contornos sólo en la medida en que sean distintas entre sí y *no* en lo que tengan en común entre algunas o todas ellas. En tanto una teoría posmoderna pueda ser vista como un conjunto de variaciones del tema saussuriano de la "diferencia", encontramos aquí una primera indicación para argumentar del historismo al posmodernismo. El hincapié historista en la diferencia se reforzó con firmeza por la convicción historista de que todo es lo que es como resultado de una evolución histórica. La esencia de una nación, un pueblo o institución está en su pasado.[19] Sobra decir que esta intuición invitó a los historistas a definir la *idea* o *forma histórica* de un pueblo, nación, etc., en términos de sus diferencias respecto de una fase anterior o posterior. Las diferencias en la historia dan por resultado diferencias en las esencias de los fenómenos históricos. Supongamos ahora que tenemos una obra histórica por cada fenómeno o periodo histórico. En tal caso, parecería natural asumir que las diferencias entre estas obras históricas corresponderían o reflejarían las diferencias de las formas o ideas históricas en la medida en que éstas caracterizan la realidad histórica *en sí.* Hasta aquí, todo bien. Pero supongamos, a continuación, que tenemos una gran cantidad siempre creciente de interpretaciones históricas que compiten por cada periodo o fenómeno histórico. Será entonces imposible notar meras diferencias de *interpretación* además de las diferencias de ideas o formas históricas, en la medida en que éstas forman parte de la realidad histórica *en sí.* Sólo sería posible esto si supiéramos qué interpretación era el relato "correcto" de una idea o forma histórica. Sin embargo, precisamente a causa de esta cantidad siempre creciente de interpretaciones, cada vez es más difícil tener ideas claras y definidas de cuál es la interpretación histórica "correcta" o la que más se acerque a esa idea. En términos provocadores: cuantas más interpretaciones de buena calidad tengamos, más se comprometerá el ideal de una interpretación "correcta". Y esto será así al grado, entonces, de que siempre será más difícil confiar en la interpretación "correcta" (con el fin de prevenir una rendición demasiado prematura ante el relativismo, de modo deliberado evito decir que será imposible) y de que seremos incapaces de distinguir entre las diferencias de la realidad histórica (o ideas o formas históricas) y las diferencias tan sólo de interpretación. Además, puesto que, de acuerdo con la metodología historista, las

diferencias son lo que está en juego en nuestra comprensión del pasado, es de esperar que la distinción entre el texto histórico y la realidad histórica (ambos por definirse en términos de diferencias) tenderá a desdibujarse. Por tanto, si la historia contemporánea tiene una producción académica que empequeñece la suma total de toda la erudición histórica previa, tanto en cantidad como en calidad, es de esperarse un cambio a partir de la realidad histórica en sí (el centro de interés natural en el periodo feliz de la erudición histórica escasa) a la página impresa.

Pero permítaseme aclarar la naturaleza de este cambio. No se trata de un cambio dentro de una epistemología siempre válida para la escritura de la historia. Más bien, tiene que ver con un trastorno de los estándares epistemológicos mismos. Se debe concebir la epistemología como la articulación más completa e inteligente de nuestros prejuicios cognitivos, y, como tal, la epistemología en ocasiones puede servir a un propósito cultural importante. Es lo que se puede llamar un psicoanálisis de la ciencia y de la práctica científica. En esta calidad, la epistemología no es tanto una base como una interpretación de la práctica científica y del prejuicio científico, por lo que cuando la práctica y los prejuicios cambian por cualquier razón, a la epistemología no le queda más que seguir y reflejar tal cambio. Por ende, si el aumento drástico en la producción académica que se observa en la historia durante las pasadas décadas sugiere el surgimiento de un régimen nuevo en la relación entre la realidad histórica y su representación en el escrito histórico, la epistemología no debe obstinarse en resistirse a esta evolución como si se tratara de una anomalía como requeriría la lógica o el sentido común, sino, en lugar de esto, debe ofrecernos un "psicoanálisis" más actualizado del nuevo estado de ánimo de la disciplina histórica.

Si consideraciones como éstas justifican la expectativa de que la fascinación del historista con la diferencia dará por resultado una disolución gradual de la noción de la realidad histórica en épocas de sobreproducción histórica y un desdibujamiento de la distinción entre realidad y texto, lo más probable es un *rapprochement* entre historismo y posmodernismo. Si hay algo por lo que es notorio el posmodernismo en el mundo intelectual contemporáneo, es sin duda la problematización del posmodernismo del referente y su insistencia en deconstruir la distinción moderna entre el lenguaje y el mundo. Más aún, el posmodernismo depende tanto como la historia de una lógica de diferencia para su ataque a la distinción entre palabras y cosas. Las especulaciones posmodernas acerca de la diferencia en muchos casos generan la tesis de que "no hay nada afuera del texto" y el textualismo o lingualismo, que, en opinión de Rorty, es el equivalente contemporáneo del idealismo decimonónico.[20] Así, si el posmodernismo, como lo presenta Lyotard, nos recuerda con fuerza al historismo, el historismo a su vez posee un talento innato para evolucionar en posmodernismo.

Sin embargo, lo que con claridad distingue a los dos es la *facilidad* con que se preparan para problematizar nuestro concepto de una realidad (histórica) objetiva en la manera que acabamos de ver. Por ejemplo, no se puede dudar de la gran confianza de Ranke en la existencia no problemática de una realidad pasada que es el objeto de la investigación histórica: "Tan sólo observamos una figura *(Gestalt)* que surge lado a lado con otra figura; la vida, lado a lado con la vida; el efecto, lado a lado con el efecto contrario. Nuestra tarea es penetrar hasta el fondo de su existencia y retratarlas con completa objetividad".[21] Lo que en el historismo es una tendencia tan sólo inquietante y paradójica —la inclusión del mundo histórico en el lenguaje— es casi el punto de partida del posmodernismo. Es obvio que podemos esperar que esta tensión entre historismo y posmodernismo nos dé la mejor pista para elaborar un inventario de las similitudes y disparidades del historismo y el posmodernismo. En consecuencia, la cuestión de la naturaleza de la realidad histórica y de la experiencia histórica será el tema principal en lo que resta de este ensayo. Estas nociones son nuestras mejores pautas para medir la distancia entre la realidad histórica y el lenguaje histórico.

POSMODERNISMO Y REPRESENTACIÓN HISTÓRICA

El escrito histórico dice ofrecernos una representación de la realidad histórica. En vista de esto, la *representación* es la noción en términos de la cual podemos formular y analizar mejor la clase de problemas que mencioné al final de la sección anterior. Obviamente, estos problemas atañen a la relación entre la realidad histórica y su representación en el texto histórico. Debido a que la teoría del *simulacrum* de Baudrillard es quizá la teoría de la representación posmoderna mejor desarrollada, éste será nuestro punto de partida natural. Baudrillard nos recuerda el relato de Borges del emperador que quería un mapa tan detallado y por ende tan grande de su país que al final el mapa abarcaba la totalidad del imperio y se convirtió, de hecho, en un facsímil del imperio mismo. Puesto que es un facsímil, el mapa nos obliga a revisar nuestra intuición acerca de la relación entre lo representado y su representación: la representación es aquí no menos real que lo representado mismo, o al menos tiende a convertirse en eso. Así, la realidad en sí tiende a convertirse en una mera redundancia debido a la presencia de su(s) representación(es). Escribe Baudrillard: "El territorio ya no precede al mapa ni lo sobrevive, en lo sucesivo será el mapa el que preceda al territorio —*precesión del simulacro—,* es el mapa el que engendra al territorio".[22] El resultado es la generación de algo *real* sin origen en la realidad en sí: algo *hiperreal,* como lo llama Baudrillard, y por tanto atestiguamos en el proceso "el desierto [la deserción] de lo real en sí" (observe el significado doble de la palabra *desierto [deserción;* en inglés, *desert],* que se refiere tanto a un movimiento de

deserción como al resultado de este movimiento).[23] La objeción obvia al argumento de Baudrillard es por supuesto que, en el relato de Borges, es difícil decir que la realidad, o el territorio en sí, ceda su prioridad lógica ante su representación cartográfica. Sin territorio no hay mapa.

Sin embargo, más tarde Braudillard presenta un modelo del *simulacrum* más eficaz que el mapa imperial para alterar nuestra intuición de sentido común acerca de la representación. Nos recuerda a los iconoclastas, cuya "lucha milenaria", como nos asegura, "aún se libra en nuestros días".[24] Los iconoclastas estaban conscientes de la inclinación del creyente a eliminar a Dios mismo y a reconocer Su presencia sólo en una forma diseminada conforme se encarna mediante los simulacros o imágenes de Él. El culto del creyente a Dios "a través" de sus imágenes al final transferirá su devoción por Dios a las imágenes que tan sólo pretendían "canalizar" su devoción. De hecho, aquí la *precesión del simulacro* es sin duda un hecho histórico y psicológico, y aquí nos asiste toda la razón al hablar de "la muerte del referencial divino".[25] Este ejemplo también justifica la idea de una *hiperrealidad,* es decir, de una realidad "más real" que la realidad en sí. Si el creyente en apariencia se inclina a experimentar la imagen o el simulacro de Dios de una forma ontológicamente previa a Dios mismo, la *representación* de Dios se vuelve "más real" que Dios en sí. Este simulacro sustituye a la realidad, inversión que de forma inevitable hará inaplicables y fútiles nuestras nociones tradicionales de "verdad, de referencia y de causas objetivas";[26] la "hiperrealidad" y la representación expulsaron a lo representado, o la realidad en sí.[27] La conclusión importante que podemos extraer del argumento de Baudrillard es que este orden, en apariencia tan natural e indiscutible de lo representado y su representación basado en la distinción entre los dos, ya no puede sostenerse de forma no problemática en todos los casos. En la medida en que la noción de representación depende de esta distinción y del orden de lo representado y su representación, haríamos mejor en abandonarla. Más aún, observe que este "asesinato de la realidad"[28] es de lo más sorprendente, puesto que —en contraste con el ejemplo del mapa imperial— el problema de la mímesis, de lo que es un "buen parecido" con Dios, ni siquiera ha surgido. El encanto de la hiperrealidad es en apariencia tan fuerte que puede darse el lujo de una despreocupación soberana por el problema de la mímesis. Este hecho contribuye aún más a la prioridad que en apariencia posee la hiperrealidad respecto de la realidad "divina" en sí.

Podría objetarse ahora que la teoría de Baudrillard de la precesión del simulacro de hecho tiene cierta admisibilidad para el caso de las imágenes divinas, pero que se trata tan sólo de una especulación acerca de la psicología del creyente, que es mucho menos admisible en otros ejemplos de representación. Aunque tiendo a estar de acuerdo con Baudrillard cuando sostiene que los mecanismos que gobiernan y explican la representación del mundo en los medios modernos tienden a dominar lo representado,

creo que hay mucho de cierto en esta objeción. Sin embargo, hay un área en la cultura occidental en la que la tesis de la precesión del simulacro, según el ejemplo de la lucha de los iconoclastas, tiene una admisibilidad inmensa. Se trata del área de la historia y el escrito histórico. Como ya señalaron filósofos de la historia constructivistas y narrativistas, la realidad histórica en sí es tan invisible para nuestros ojos como el dios del iconoclasta: lo conocemos sólo en sus representaciones y por ellas. No tuvimos un acceso previo a la realidad que expone Braudel en *El Mediterráneo* y podemos decir que, en la medida en que esta realidad tiene una vida propia, debe esta vida al simulacro que Braudel construyó para ella. Ciertamente en *este* caso el simulacro precede a la realidad misma. De esa realidad, por tanto, podemos decir que tanto se "fabricó" como se "descubrió", y la imposibilidad de distinguir con claridad y precisión entre ambas cosas no es tanto una tesis acerca de la vaguedad de la frontera entre ficción e historia (la interpretación de moda de este asunto) cuanto un cuestionamiento de estas palabras *en sí* de aplicarse al escrito histórico. Así, la muerte o incluso "asesinato" de Dios tiene su analogía exacta en la sustitución de la realidad histórica por la hiperrealidad historiográfica tan pronto aceptemos el agnosticismo ontológico constructivista o narrativista. Estoy muy consciente de que todos sentimos una fuerte resistencia intuitiva ante esta desmitificación de la realidad histórica: lo que estamos más que listos para hacer en el reino de la teología estamos reacios para hacerlo en un área de "investigación científica", como la escritura de la historia. Podemos, por tanto, hallar algún consuelo en el hecho de que para un área de investigación científica como la psicología, una autoridad de la talla de Freud propuso un concepto de realidad parecido. En psicología, escribió Freud en *La interpretación de los sueños,* la realidad psíquica se compara con las "imágenes virtuales" de un microscopio o unos binoculares: "Todo lo que puede ser objeto de nuestra percepción interior es *virtual,* como la imagen dada en el telescopio por la proporción de los rayos de luz".[29] Si investigamos la realidad psíquica, investigamos una realidad "virtual", una realidad de imágenes o de simulacros y no una realidad que sea el supuesto origen de estas imágenes o simulacros.

En las circunstancias presentes podemos hacer dos cosas. Se puede concluir a partir del mecanismo de los simulacros y de la operación de tal mecanismo en la escritura de la historia que no se puede hablar propiamente de representación histórica en absoluto. El término *representación* requiere la presencia de una realidad (histórica) dada de forma independiente que a continuación se represente en el escrito histórico y mediante él. En consecuencia, como a menudo sostienen los posmodernos, la noción posmodernista del simulacro es en esencia un paso "más allá" o en contra de la representación.[30] Y, de acuerdo con la fascinación posmoderna por el desempeño,[31] lo más que se podría decir es que el escrito histórico nos ofrece una *presentación* (en lugar de una *representación)* del pasado. En oposición a esta estrategia, prefiero ver la teoría del simulacro histórico

como una teoría *de* la representación y no como una teoría *contra* la representación. La razón principal de esta estrategia alterna es que un debate significativo tiene lugar en disciplinas como el escrito histórico y la psicología. Así, a pesar de la muerte o el "asesinato" del dios epistemológico, y a pesar de la sustitución de la realidad histórica a cargo de la noción posmoderna de la hiperrealidad historiográfica, no podemos reducir los relatos históricos a la arbitrariedad de meras *presentaciones* del pasado. Dicho de otro modo, en vista de la posibilidad del debate histórico, debemos ver la noción posmoderna del simulacro histórico como un reto para *aclarar* la naturaleza de la representación histórica más que, de forma simplista, como una obligación de *abandonar* el concepto de representación para la escritura de la historia en su conjunto. El ejemplo del escrito histórico nos compele a penetrar de modo más profundo en los secretos del fenómeno de la representación, en lugar de renunciar a él tan pronto como la noción no satisface de manera inmediata nuestras concepciones propias del sentido común acerca de la representación. Puesto que el posmodernismo ya no se afilia tanto con el arte y la estética —donde el problema de la idoneidad de la representación es de hecho menos urgente que en el escrito histórico—, los posmodernos abandonaron con demasiada facilidad la noción de representación.

Así, al mantener y adoptar la noción de representación podemos preguntar qué características debemos atribuirle en conformidad con los modelos argumentativos posmodernos. Primero, se ha señalado ya, por ejemplo Jameson, que se genera una *falta de profundidad* si se borra la distinción entre realidad y representación.[32] La explicación es la siguiente: La oposición tradicional de lenguaje y realidad produce una duplicación tanto en el lenguaje como en la realidad. Esta duplicación es resultado del hecho de que *1)* esta oposición sugiere un modelo de representación mimético, y de que *2)* la representación mimética siempre nos permite pedir la idoneidad de la representación (de este modo, vimos en el párrafo anterior que la posibilidad de un debate histórico significativo parece requerir la distinción entre la representación y lo representado). Así, si es posible clasificar las representaciones de acuerdo con su idoneidad, la jerarquía de las representaciones tendrá su contraparte en una jerarquización correspondiente de la realidad representada en sí. Es decir, lo que es "esencial" en la realidad está presente en las representaciones más idóneas, y lo que es tan sólo contingente o "apariencia", en las menos idóneas. Por ende, si distinguimos entre lenguaje y realidad, ésta, de forma casi automática, se estructurará en un primer plano (lo que es esencial) y un segundo plano (lo que es tan sólo apariencia), y de este modo se crea una ilusión de "profundidad". Esta ilusión de "profundidad" origina la "falta de profundidad" y la imposibilidad de aplicar la distinción entre la esencia de la realidad y la mera apariencia tan pronto como el simulacro posmoderno cuestione la oposición tradicional entre lenguaje y realidad.

Más aún, este argumento tiene una implicación peculiar para el arte y la estética posmodernos. El arte moderno siempre desconfió del arte realista o naturalista (o incluso lo ridiculizó) como un intento ingenuo de zanjar la brecha entre lo representado y su representación. Para el moderno, la esencia de la realidad no se encontraba donde el pintor realista creía haberla encontrado. En virtud de que al posmoderno ya no le interesaba esta brecha entre representación y lo representado, podía darse el lujo de ser indiferente ante la cuestión del realismo. Los *objets trouvés* de Duchamp y las cajas de Brillo de Warhol se situaban precisamente en esta brecha y, al hacerlo, dejaban sin significado ni sentido el problema de la representación realista. De forma similar, las tendencias realistas e incluso clasicistas del arte posmoderno[33] no deben interpretarse como un retorno a formas de representación posmodernas, sino más bien como una táctica retórica para amontonar el rídículo en las patéticas luchas modernas respecto del problema de la representación de la realidad.

Segundo y más importante, la falta de profundidad posmoderna anula la unidad que tenía el pasado durante el régimen del modernismo. Los filósofos de la historia moderna estarán de acuerdo en que, a primera vista, el pasado es un caos múltiple. No obstante, es al penetrar debajo de la superficie caótica cuando descubrimos las estructuras profundas que dan unidad y coherencia al pasado. Sin embargo, la falta de profundidad moderna retira esas capas profundas del pasado que le dan su unidad, y la realidad pasada se desintegra en una miríada de fragmentos autosuficientes. El posmodernismo opera dentro de la matriz del detalle y sus conceptos rectores son por tanto, según la enumeración exagerada de Alan Liu: "particularismo, localismo, regionalismo, autonomismo relativo, inconmensurabilidad, accidentalismo (o contingencia), anecdotismo, historicismo y —para dirigir la atención a un conjunto de prefijos griegos curiosamente prominentes en el método— *micro*ísmo, *hetero*ísmo y *poli*ísmo".[34] La historiografía posmoderna de la *microhistoria,* de la *Alltagsgeschichte* y de una buena parte de la historia de las mentalidades es paradigmática de esta fascinación del historiador posmoderno por el detalle y lo contingente.

Para concluir esta sección, podemos observar que hay de hecho dos semejanzas significativas entre las teorías historista y posmoderna de la representación de la realidad histórica. Primera, al rechazo historista de las filosofías de la historia especulativas que encarnan la unidad del pasado corresponde la falta de profundidad posmoderna y la convicción posmoderna de que no hay un principio de unidad bajo la superficie de la realidad. Segunda, en ambos casos se siente la irresistible atracción gravitatoria del detalle, aunque esta atracción es sin duda más fuerte en el caso del posmodernismo que en el del historismo. Si el historismo no es esencialista respecto del pasado en su conjunto, aún es esencialista, a diferencia del posmodernismo, respecto de los detalles del pasado que investiga el historiador. Pero incluso en ese ámbito, el posmodernismo

rechazará jerarquizar la realidad pasada en lo que es esencial y lo que es circunstancial. Desde este punto de vista, el historismo es una especie de estación a medio camino entre el esencialismo de las filosofías especulativas, por un lado, y el posmodernismo, por otro, situación que se caracterizaría al decir que el posmodernismo es un historismo consistente y radical que no se conforma ya con detenerse a medio camino.

Sin embargo, ver estas semejanzas es al mismo tiempo ver en qué difieren las teorías historistas y posmodernistas acerca de la realidad histórica y la representación histórica. Es verdad que ni el historismo y ni siquiera el posmodernismo negarán o podrán negar que la historia es una disciplina empírica en la que la realidad histórica, de la manera en que sea concebida, se explica o representa con base en datos empíricos. Sin embargo, la noción historista de la realidad histórica se nos presentará con relativamente pocos problemas si queremos detallar la forma en que la realidad histórica ofrece al historiador los datos históricos pertinentes. Hago hincapié en que no quiero decir que será sencillo dar cuenta del origen de los datos históricos y de la experiencia histórica, sólo digo que generará menos problemas para el historista que para el posmoderno. La noción posmoderna del simulacro y de la hiperrealidad historiográfica parece no dejar lugar en absoluto para la autonomía de la realidad histórica ni para una experiencia histórica auténtica de esa realidad. Todo aquí se convierte en construcción. Y es por tanto aquí donde encontramos la diferencia en verdad profunda entre historismo y posmodernismo.

Así, habrá que buscar la diferencia crucial entre historismo y posmodernismo en la función que ambos atribuyen a los datos históricos y a la experiencia histórica. No obstante, se debe tener clara la naturaleza de la disputa. El historista y el posmoderno estarán de acuerdo en que el historiador estudia sus documentos, lee sus fuentes y sus textos, y así obtiene sus datos. En este ámbito, que podría llamarse "fenomenológico", toda disputa acerca de la forma en que el historiador recopila sus datos o en que experimenta el pasado sería con seguridad quijotesca. Sin embargo, la discusión tiene que ver con la *interpretación* filosófica de esta situación. Los historistas interpretarán el procedimiento del historiador como una experiencia de una realidad histórica que se da de forma independiente; el teórico posmoderno del simulacro tendrá sus dudas acerca de la autonomía que el historista atribuye a la realidad pasada. De este modo, la disputa real entre el historista y el posmodernismo se refiere a la naturaleza de la experiencia histórica y al lugar de la realidad histórica en la experiencia del pasado del historiador. Para decirlo con brevedad, nos podemos preguntar si la teoría posmoderna del escrito histórico, a diferencia de la del historismo, aún deja espacio para la autenticidad de la experiencia histórica; es decir, una experiencia auténtica del pasado en la que éste aún pueda afirmar su independencia del escrito histórico. Veremos a continuación esta cuestión, la de la teoría posmoderna de la experiencia histórica.

LA TEORÍA POSMODERNA DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA

Al analizar la experiencia histórica, Gadamer escribe en su *opus famosum:* "Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados".[35] De hecho, a la experiencia histórica sólo en ocasiones se le ha investigado como tal en la filosofía de la historia. La explicación se encuentra en parte, me parece, en el objetivismo histórico y en la forma peculiar que a menudo asumió este objetivismo en el pensamiento histórico. El objetivismo requería que el historiador, según las famosas palabras de Ranke, "se borrara", que ofreciera una "re-creación del pasado" en sus escritos, de los cuales el historiador se ausentara lo más posible. Este objetivismo dificultó que la noción de la experiencia histórica entrara en la escena del pensamiento histórico; parecía que estos requisitos objetivistas no dejaban ningún lugar para la noción misma de la experiencia del pasado del historiador. Esta noción de la experiencia histórica requiere de forma inevitable la presencia de cierto espacio (no obstante, definido) entre el pasado en sí y su representación adecuada a cargo del historiador, y todo lo que sucediera en tal espacio sólo comprometería la confiabilidad de la segunda. Puede añadirse que, de manera paradójica, el pensamiento histórico siempre ha sido más "objetivista" que la reflexión filosófica sobre la ciencia. A pesar de los esfuerzos de los historistas y hermeneutas, como Dilthey (quien intentó hacer con la historia lo que Kant hizo con la ciencia), el pensamiento histórico se mantuvo siempre curiosamente satisfecho con su postura prekantiana y preempiricista. La "crítica de la experiencia", como aparece en toda la filosofía del siglo XVIII desde Locke, pasando por Hume, hasta Kant, sencillamente no tiene ninguna analogía en la historia del pensamiento histórico. Esta ausencia de una crítica de la experiencia histórica puede explicar por qué el pensamiento histórico nunca tuvo mucha defensa ante las seducciones textualistas o idealistas como las encontramos (yo sería el primero en conceder este punto) en tal cantidad en la teoría posmoderna contemporánea. El objetivismo y el textualismo (o idealismo) han sido los extremos opuestos hacia los cuales gravitó siempre de forma natural el pensamiento historista sin ser capaz nunca de hallar una síntesis razonable ni un promedio exacto entre ambos.

Si la experiencia histórica es un tema tan desatendido en el pensamiento histórico tradicional, esto es de hecho más cierto en el posmodernismo. Una de las críticas que se pueden hacer justificadamente contra el posmodernismo es la de que se concentra demasiado en la presentación textual y se siente muy poco inclinado a considerar con seriedad los aspectos modernos de la base experimental de lo que expresa y presenta el texto (histórico). A menudo se acusa al posmodernismo porque no da importancia a tal base experimental; pero en lugar de decir que el posmodernismo tiene una noción equivocada o arrogante de la experiencia histórica, es mejor decir que, de hecho, *no* tiene

ninguna teoría de la experiencia histórica. Por tanto, nuestra tarea presente de investigar la teoría posmoderna de la experiencia histórica nos pone en la incómoda situación de tener primero que elaborar nosotros mismos tal teoría. Más aún, es inevitable que debemos esbozar tal teoría, si bien a grandes rasgos, pues sin ella no podremos plasmar las diferencias y similitudes entre historismo y posmodernismo. Como recordará el lector, tal fue la conclusión de la sección anterior.

Al responder la cuestión de la teoría posmodernista de la experiencia histórica, con audacia partiré de nuestra experiencia en nuestro pasado personal conforme a la recopilación nostálgica de tal pasado. ¿Quién no conoce ese intenso anhelo nostálgico que en ocasiones sentimos por un cierto ambiente o una remota parte específica de nuestro pasado personal? Con seguridad, si en efecto *poseemos* la capacidad de experimentar el pasado en el sentido más verdadero de la palabra, es el sentimiento de nostalgia el que alberga la señal más clara de tal experiencia, y con probabilidad es el mejor punto de partida para descubrir la naturaleza de esa experiencia. Es interesante que de inmediato nos resistamos a una estrategia similar respecto de la experiencia histórica. Tendemos a creer que nuestro pasado colectivo, el objeto obvio de la experiencia histórica, es genéricamente distinto de nuestro pasado personal, por lo que éste nunca nos podría dar pistas para comprender aquél. Sin embargo, en especial en el tipo de investigación empiricista como la que ahora nos ocupa, se trata de hecho de una resistencia extraña e incluso sin precedente. Pensemos en el relato empiricista de la ciencia. Como todos sabemos, la base empírica de la ciencia se identificó a menudo con la percepción sensorial y, por ende, con la forma como nosotros, *como individuos,* experimentamos los objetos en virtud de nuestra percepción sensorial. El empiricismo es individualista. No emplea la noción de un sujeto de experiencia supraindividual, y si se apelara alguna vez a tal noción, el empiricista la vería más bien como una forma breve de indicar la manera en que diversos científicos individuales, *como individuos,* experimentan la realidad científica. Luego, si es del todo aceptable que la percepción sensorial tal cual deba atribuirse a la experiencia individual de una realidad (personal) dentro del relato empiricista de la ciencia, ¿por qué queríamos ser más ascéticos en el caso de la experiencia histórica? ¿Por qué la historia debe ser la clase de tema que sólo pueda experimentar un sujeto transindividual cuasihegeliano? Los argumentos al efecto inevitablemente presupondrán lo que intentan probar: es decir, ¿qué posición privilegiada "neutral" existe fuera del sujeto y el tema a partir de la cual puedan sostenerse tales afirmaciones arrogantes respecto de la forma en que deban constituirse el sujeto y el tema en el escrito histórico? Más aún, si damos la vuelta al argumento, no nos será difícil modelar distintas formas de conciencia histórica o de práctica histórica tras la experiencia de nuestro pasado personal: "Die geschichtliche Wissenschaften", como de manera tan adecuada comenta Gadamer, "denken nur weiter was in der Lebenserfahrung schon

gedacht wird".[36] Aquí se pensaría en las tendencias cuasipsicoanalíticas que autores tan diversos como Goethe y Habermas atribuyeron al concepto historista del pasado;[37] pensaríamos en la "neurosis" de las aproximaciones cientificistas del pasado que se defendían en las décadas de 1950 y 1960, o en las aspiraciones teleológicas que pretendían un *Bildung* y una autorrealización presentes de forma tan notoria en las concepciones del pasado hegelianas, marxistas o nacionalistas. De ninguna manera deseo implicar que *toda* la escritura de la historia puede ajustarse a la matriz de nuestra experiencia (nostálgica) de nuestro pasado personal; lo anterior es sólo una petición de una momentánea "suspensión servicial de incredulidad" en la viabilidad de la estrategia que aquí se presenta.

Así, será mi tesis que la nostalgia y el recuerdo nostálgico del pasado nos dan la experiencia más intensa y auténtica del pasado y que, en consecuencia, la nostalgia es nuestra matriz más adecuada para plasmar las similitudes y diferencias entre las experiencias historista y posmoderna del pasado. Al tomar la nostalgia como nuestra matriz para explorar la experiencia histórica, en el transcurso de este capítulo será claro que, en lo que concierne a la experiencia histórica, el posmodernismo se ve mejor como una forma de historismo más elaborada y, en todo caso, más consistente. En contraste con el trasfondo de la nostalgia, el historismo puede explicarse en términos del posmodernismo, mientras que no se sostiene lo contrario. Además, existe una razón más circunstacial para concentrarnos en la nostalgia. Los análisis contemporáneos de la nostalgia sugieren ya una afinidad electiva entre la nostalgia y la actitud posmoderna hacia el pasado. De este modo, Shaw y Chase llegan incluso a decir que "algunos críticos culturales identifican la experiencia total de la posmodernidad como una suerte de macronostalgia".[38] No obstante, me apresuro a añadir que no intento de ninguna manera suscribirme a todas las afirmaciones que en tiempos recientes hicieron los posmodernos respecto de la nostalgia y la forma en que se manifiesta en la cultura contemporánea.

Las estrofas siguientes del poema "Einst und Jetzt", escrito por el poeta romántico austriaco Nikolaus Lenau (1802-1850), nos dan la matriz de la experiencia nostálgica que buscamos:

> Möchte wieder in die Gegend,
> Wo ich einst selig war,
> Wo ich lebte, wo ich träumte,
> Meiner Jugend schönstes Jahr!
>
> Also sehnt' ich in der Ferne
> Nach der Heimath mir zurück,
> Wähnened, in der alten Gegend
> Finde sich das alte Glück.

Endlich ward mir nun beschieden
Wiederkehr in's traute Thal;
Doch es ist dem Heimgekehrten
Nicht zu Muth wie dazumal.

Wie man grüsset alte Freunde
Grüss ich manchen lieben Ort;
Doch im Herzen wird so schwer mir
Denn mein Liebstes ist ja fort.[39]

El poema de Lenau nos ofrece una forma de nostalgia sin duda prototípica: el anhelo nostálgico de los días perdidos de la propia infancia. Quizá debido a que la infancia sea tan claramente distinta de la vida adulta y a la vez a menudo se le dote de características como estabilidad y fijación (regresaré a esto en un momento), funciona como el objeto favorito de la experiencia nostálgica. Al considerar las características de la nostalgia como se expresan en el poema de Lenau, observaremos primero que la nostalgia se relaciona de manera íntima con una conciencia de desplazamiento o de ser desplazado. El sujeto de la experiencia nostálgica tiene una dolorosa conciencia de estar cuando y donde *no* desea estar. Lo que de manera natural es el centro de nuestra experiencia y nuestra existencia —el presente y el aquí y ahora— de repente se ve relegado a la periferia. Debe añadirse que ese "desplazamiento" nostálgico puede tener una naturaleza tanto temporal como espacial (en el poema de Lenau encontramos una combinación y refuerzo mutuos de ambas formas de desplazamiento nostálgico). Sin embargo, si rastreamos la historia del desplazamiento nostálgico hasta sus orígenes, el desplazamiento espacial parece el más antiguo de los dos. El neologismo *nostalgia* (composición de los términos griegos *nosteoo* —"regresar a salvo a casa"— y *algos* —"dolor"—) se acuñó en 1688 en una ponencia del médico alemán Johannes Hofer para describir las aflicciones mentales de los mercenarios suizos que peleaban lejos de su país natal, aflicciones que incluso daban por resultado intentos de suicidio.[40] Es tentador, aunque admito que peligroso, especular sobre la relación causal entre la nostalgia y el espacio y tiempo, las dos categorías más básicas de la realidad física. ¿No se colegiría que la nostalgia nos ofrece un puente entre la realidad física y el reino de la emoción y el sentimiento? Con seguridad, muchos otros sentimientos se relacionan de manera causal con aspectos de la realidad física. Pero el vínculo entre estos otros sentimientos y los objetos que los causan por lo general pertenece a los aspectos más contingentes de la realidad física (por ejemplo, dolor, hambre, excitamiento sexual). Puesto que la nostalgia, por el contrario, depende de estas categorías básicas de la realidad física, quizá podemos creer que la nostalgia debe ser un sentimiento "básico" acerca de nuestra ubicación en el espacio y el tiempo, uno que posiblemente nos ayude a explicar y jerarquizar otros sentimientos más contingentes.

Sin embargo, lo que más necesita nuestra atención en el presente análisis es lo siguiente: El punto principal que Lenau desea destacar en los versos que cité es que la nostalgia siempre nos urge a *anular* el "desplazamiento", pero en realidad sin *tener éxito* nunca al hacerlo *(Sehnsucht,* ese término intraducible del romanticismo alemán, resume de forma adecuada esta combinación de deseo y frustración en la que el deseo y la frustración del deseo tanto se presuponen como refuerzan entre sí). Contrario a las esperanzas y expectativas del poeta, el regreso a los valles donde pasó su juventud *no* satisfizo su anhelo nostálgico. *No* cumplió para el poeta el objetivo o motivo de su retorno: una identificación con el niño que fue hace tantos años. Si consideramos la relación objetivo-medios del razonamiento práctico, la nostalgia se presenta un objetivo que selecciona los medios que nunca pueden alcanzar el objetivo mientras, de forma paradójica, éste parece ser precisamente el objetivo del *Sehnsucht* nostálgico. Esto puede recordar la definición de Kant de la belleza estética: "Zweckmässigkeit ohne Zweck" (utilidad sin propósito), y eso nos justificaría que atribuyéramos una cualidad estética al objeto del deseo nostálgico.

Al mismo tiempo aquí encontramos la diferencia crucial entre el historista y el posmoderno: la experiencia nostálgica del pasado. La experiencia historista del pasado pretende una identificación *Verstehen,* revivir el pasado, una inmersión en el pasado; la experiencia histórica historista es tener, una vez más, las mismas experiencias que pertenecen al pasado en sí (lo que, de hecho, da por resultado una eliminación de la experiencia histórica puesto que la experiencia *pasada* no puede equipararse con una experiencia *del* pasado). El historismo y la hermenéutica del siglo XIX, al esforzarse por obtener una revelación de "wie es eigentlich gewesen", una "autoeliminación" rankeana del historiador, pretendieron, por tanto una eliminación de la experiencia histórica en el sentido estricto de la palabra. La experiencia nostálgica del pasado, al contrario, al sostener de forma consistente la inasequibilidad del pasado, respeta la distancia o diferencia necesaria para que sea posible la experiencia histórica.

Esta distinción entre la experiencia historista y la posmoderna se ve con mayor detalle al considerar el espectro de las emociones que participan en la nostalgia. Ésta, como demuestran los versos citados del poema de Lenau, es una extraña mezcla de felicidad y decepción. Se habla de la nostalgia como un "gozo ensombrecido de tristeza", o de lo "agridulce" del anhelo nostálgico.[41] Es evidente que el sentimiento de gozo o de dulzura es resultado de la magia de un pasado que sabemos irreparablemente perdido. Sin embargo —y esto es importante—, el sentimiento no debe relacionarse con una identificación con el objeto del deseo nostálgico, ni con una recaptura de éste. La nostalgia no es vivir de nuevo el pasado. Esto queda claro ya desde el hecho curioso pero a menudo citado de que se puede sentir nostalgia por periodos que con objetividad se sabe que fueron de infelicidad, ¿y por qué desearíamos vivir de nuevo un periodo infeliz

de nuestro pasado personal?[42] Aún más significativo aquí es el sentimiento de amargura que acompaña siempre a la experiencia nostálgica del pasado. Lo que refleja este último sentimiento es la inasequibilidad del objeto del anhelo nostálgico; se origina en una conciencia impotente de que en realidad nunca podremos recapturar o reabsorber el lejano objeto del deseo nostálgico. El resultado es que la nostalgia roba el objeto del deseo nostálgico de la existencia concreta que aún posee en el recuento historista de la experiencia histórica. La verdad, por tanto, es que lo que experimentamos históricamente en la nostalgia no es "el pasado en sí" (según lo concibe el historista), sino la *diferencia* o la *distancia* entre el presente y el pasado. El tema del poema de Lenau no es la infancia misma del poeta (como leería el poema un historista), sino la diferencia entre "Einst und Jetzt" [antaño y hoy], entre la infancia y el presente del poeta. Para decirlo de otro modo —y desde un punto de vista opuesto—, se puede decir que la nostalgia nos da la *unidad* del pasado y el presente: para experimentar la diferencia se necesita la presencia simultánea de lo que yace en ambos extremos de la diferencia, es decir, tanto del pasado como del presente. En la experiencia de la diferencia, el pasado y el presente están unidos. Sin embargo, ambos están presentes sólo en sus *diferencias,* y es esta cualidad la que nos permite expresar la paradoja de la unidad del pasado y presente. No obstante, en ambos casos, si preferimos ver la nostalgia como la experiencia de la diferencia o como la unidad de pasado y presente, la diferencia se vuelve central mientras el pasado y el presente mismos se reducen a meros fenómenos derivados. El pasado ya no es el objeto "real" que fue para el historismo. La "realidad" experimentada en la nostalgia es la diferencia misma y no lo que yace en el otro lado de la diferencia; es decir, "el pasado" como tal. La experiencia nostálgica del pasado no es una especie de puente que nos permita regresar a un pasado reificado en sí. Lowenthal expresó bien este hecho acerca de la nostalgia con la observación de que "lo que nos hace sentir nostalgia no es el pasado como fue, o siquiera como desearíamos que hubiera sido, sino la condición de haber existido".[43] Este "haber existido" es la categoría pura de la diferencia que encarna la distinción entre las experiencias del pasado historista y posmoderno.

Puede encontrarse una segunda confirmación de esta afirmación acerca de la diferencia nostálgica en los lugares comunes *et in arcadia ego* y en lo bucólico que durante largo tiempo en la historia occidental ha sido la expresión para la nostalgia social o colectiva. Lo que nos debe asombrar acerca de estos lugares comunes es que estén por completo —y de modo deliberado— desprovistos de contenido histórico; fueron, como tales, las manifestaciones puras de la diferencia y, por tanto, se ajustaron de manera ideal para expresar nostalgia. Así, no es de sorprender que estos viejos lugares comunes de la nostalgia desaparecieran en silencio pero de repente del repertorio cultural occidental con la llegada del historismo.[44] El historismo dio al hombre occidental un pasado objetivado, reificado. Y al hacerlo, absorbió la dimensión de la diferencia como se personificó en los

lugares comunes tradicionales de la nostalgia, en el ahora reificado pasado en sí. La nostalgia, como actitud hacia el pasado, se hizo sospechosa puesto que su resistencia a reificar el pasado pareció cuestionar e incluso poner en peligro la verdad histórica. Pues, ¿qué verdad histórica puede haber si no hay un objeto "histórico" pasado respecto del cual es verdad la verdad histórica? De aquí, por ejemplo, la contundente condena de Lasch a la nostalgia: para Lasch, la persona nostálgica es tan sólo "una sentimental incurable temerosa del futuro" y no menos "temerosa de enfrentar la verdad del pasado".[45] Es claro que éste es el veredicto del historista para la nostalgia.

Su propensión a objetivar el pasado inspiró en el historismo un amor por un pasado que tenía los contornos fijos y con claridad articulados que por lo común poseen los objetos físicos. El pasado historista es uno "claro y distinto" y, por tanto, al historista le interesan sobre todo las características del pasado que expresan o definen esta claridad y distinción. El escrito histórico historista es una ciencia de demarcaciones y de la distinción entre el primer plano (lo importante) y el segundo plano (lo no importante). La distinción y la diferencia son para el historista, sobre todo, distinción y diferencia dentro del pasado *en sí*. Sin embargo, la diferencia nostálgica es fundamentalmente una diferencia entre pasado y presente, y esto hace que se desdibujen las líneas y contornos claros que el historismo proyecta sobre el pasado: las diferencias dentro del pasado en sí dan lugar a las diferencias entre pasado y presente. En el ámbito de la experiencia de nuestro pasado personal, Davis explicó este fenómeno como sigue:

> Durante la transición del desarrollo de la adolescencia a la madurez son, en el plano mundano de la vida diaria, las ansiedades, incertidumbres y sentimientos de exclusión acerca del presente y el futuro lo que constituyen la *personalidad* de la juventud, mientras el *fondo* consta de personas, lugares e identidades conocidas y simpáticas del pasado. "Sin cambiar nada en realidad" (y al conceder de este modo las autoacusaciones propias de distorsión o falsificación), la reacción nostálgica invierte la perspectiva: el pasado de recuerdos con textura cálida, que era tan sólo un telón de fondo, de repente surge como *personalidad,* mientras la silueta grabada con fuerza de las preocupaciones presentes se desvanece en el *fondo*.[46]

Esto quizá explique las asociaciones con una especie de orden estoico y estable que la nostalgia moviliza a menudo y en el que el pasado deseado de forma nostálgica parece diferir de manera tan notoria de las vicisitudes impredecibles del presente. El pasado nostálgico es en gran parte un pasado silencioso y estático, inhóspito para los patrones claros y contundentes de la evolución histórica que siempre agrada descubrir en el pasado al historista. El pasado nostálgico privilegia el segundo plano, la estabilidad y las estructuras de estabilidad a expensas del cambio y lo que permite la narrativización. De aquí el interés en el escrito histórico posmoderno por lo insignificante y contingente o, más bien, por lo que el historista condena como insignificante y contingente. De aquí también la asombrosa —a primera vista— fusión en el escrito histórico posmodernista del estructuralismo y una preocupación por lo en apariencia insignificante y redundante:

ambos tienen un origen común en la emancipación del segundo plano a expensas del primero.

En lo anterior fui de manera repetida desde la experiencia nostálgica de nuestro pasado personal hasta el dominio del escrito histórico acerca de épocas y lugares ajenos a nuestra experiencia personal. Mi tesis fue que es posible una experiencia histórica del pasado ajena o anterior a nuestro pasado personal. Se pueden formular dos objeciones relacionadas de manera estrecha en contra de esta ampliación del alcance de la experiencia histórica (nostálgica). Primera, puede sostenerse que "el pasado, que es objeto de nostalgia, de alguna manera debe ser un pasado experimentado de forma personal":[47] no se siente un deseo nostálgico por la infancia de otra persona. Segunda, se puede objetar que la nostalgia nunca es un modelo de experiencia histórica puesto que *no* es posible nunca una experiencia del pasado, sea nostálgica o de otra índole. La experiencia, sigue la objeción, es de forma inevitable un asunto del presente, por lo que se descarta una experiencia del pasado debido al significado mismo de la palabra *experiencia*. Pero esta objeción confunde la experiencia *de* con la experiencia *en:* con seguridad toda experiencia tiene lugar *en* el presente, pero no necesariamente se colige (a menos que se tomen algunas provisiones semánticas adicionales) que sea impensable la posibilidad a una experiencia *del* pasado debido a ese hecho innegable. Al conceder esto, nuestro detractor imaginario podría señalar ahora que el *objeto* de la experiencia histórica es, en el mejor de los casos, la *evidencia* que el pasado nos dejó, no el pasado *en sí.* Por ende, la noción de una experiencia (nostálgica) del pasado confunde la experiencia de la evidencia con la experiencia de lo que prueba la evidencia. No obstante, como reconocerá todo aquel que haya experimentado el fenómeno de la nostalgia, esta distinción entre evidencia y lo que prueba la evidencia no es adecuada en el caso de la nostalgia. Es claro que la nostalgia no tiene nada que ver con inferencias basadas en la evidencia; en realidad *es* una experiencia del pasado, nada más y nada menos. En vista de este argumento sobre la naturaleza de la nostalgia, el detractor imaginario podría estar dispuesto ahora a conceder que podemos, si bien en un sentido un poco contaminado de la palabra, experimentar de forma nostálgica el pasado en el sentido de experimentar *de nuevo* los mismos sentimientos que sabemos albergamos en una parte remota de nuestro pasado personal. En la medida en que la nostalgia de hecho tiene éxito en "copiar" (o en "vivir de nuevo") estos añejos sentimientos, se podría hablar de una *experiencia del pasado.*

Ambas objeciones tienen en común su limitación del rango de la experiencia nostálgica potencial a un pasado que en realidad experimentamos antes (en el momento en que fue presente). Esta postura se aclara más al considerar el paralelismo obvio entre nostalgia y recuerdo. ¿No está investido el recuerdo nostálgico con una emoción específica? Y, de hecho, los recuerdos nos presentan una imagen más o menos parecida a

la del párrafo anterior. Nadie objetaría la afirmación de que recordamos algo de nuestra infancia. Por otro lado, no es posible sostener de forma adecuada que *recordamos* la toma de la Bastilla. Podemos decir que *sabemos* que la toma de la Bastilla tuvo lugar el 14 de julio de 1789, o que "recordamos" este hecho en el sentido de que una declaración que sustente este hecho se almacena en nuestra memoria, pero, puesto que no estuvimos presentes en el suceso en sí, no podemos decir en el sentido estricto de la palabra que *recordamos* la toma de la Bastilla. Por tanto, valdría la pena en este contexto distinguir con precisión entre *recordar* y *recordar que.* Esta última frase es tan sólo un sinónimo de *saber que,* mientras que lo que se sabe es ya sea un suceso del pasado o un hecho que supimos sobre el pasado. Pero en ambos casos *recordar que* carece de las asociaciones con la experiencia y sentimientos que sin duda forman parte de *recordar* en su sentido estricto. Puesto que hace un momento definimos la nostalgia como un recuerdo investido de sentimiento, la nostalgia se relaciona de forma semántica con *recordar* y no con *recordar que.* Así, si junto con el recordar la nostalgia permanece con firmeza dentro de los estrechos límites de la experiencia de nuestro pasado personal, la conclusión es que la nostalgia no es un modelo que se ajuste a la experiencia del pasado del historiador.

En contra de estas dos objeciones se puede señalar que, primero, sería quijotesco negar la evidente nostalgia de, por ejemplo, la fascinación por la antigüedad clásica por parte de Petrarca o Hölderlin, de la idealización de la Edad Media por parte de Ruskin o Viollet-le-Duc, o de la exaltación de la gran Revolución por parte de Michelet (a la que en breve regresaré).[48] Sentir un anhelo nostálgico por un periodo histórico anterior en muchos siglos a nuestro nacimiento es un fenómeno muy común tanto en historiadores como en no historiadores. Y no se debe olvidar que *El Mediterráneo,* de Braudel, que a menudo se toma como el mayor logro del escrito histórico del siglo XX, comienza con la abiertamente nostálgica declaración siguiente: "J'ai passionément aimé la Méditerranée". A continuación se observará que si se aceptan las objeciones que se formularon líneas arriba en contra de la experiencia nostálgica del pasado, es difícil evitar el corolario de que *no* es posible de ninguna manera una experiencia del pasado (nostálgica o de otra clase). Y eso implicaría ciertamente una característica de lo más contraria a la intuición de una disciplina que se autoproclama empírica, como lo es la escritura de la historia.

No obstante, aún puede argumentarse que una visión desprejuiciada de la nostalgia requiere de forma despiadada que rechacemos como mero espejismo la convicción de autenticidad que por lo general acompaña a la experiencia nostálgica de un pasado lejano. Y, de hecho, es adecuada esta resistencia a la experiencia nostálgica de un pasado remoto si aceptamos la objetivación historista (o positivista) del pasado. Si el pasado se ve como un objeto (o una totalidad de objetos), si bien inmensamente complejo, *entonces* este objeto u objetos pertenecen de modo inevitable al pasado y *así* la evidencia histórica en verdad es la única, pero decepcionante, candidata al papel del objeto de la experiencia

histórica. Cuando Gadamer observa, como vimos al comienzo de esta sección, que la experiencia histórica es un tema muy desatendido en la teoría histórica, esto sin duda se explica en el hecho de que, desde un punto de vista historista o positivista (o incluso desde uno constructivista o narrativista), es difícil, si no imposible, dotar de sentido a la noción de experiencia histórica. Sin embargo, si la experiencia nostálgica del pasado se entiende como una experiencia de *diferencia* —y no de un objeto pasado que yace en el otro lado de la diferencia entre pasado y presente—, se obtiene una imagen distinta. La experiencia histórica, como la experiencia de la diferencia, ofrece el postulado (historista o positivista) del pasado como una suerte de objeto fijo que de forma paradójica está siempre fuera del alcance de nuestra experiencia potencial y del cual el conocimiento experimental es, por tanto, imposible *sui generis*. Ésta es precisamente la lección que nos enseña el poema de Lenau: el recuerdo nostálgico es en el poema de Lenau un encuentro auténtico con el pasado que nos permite tener una experiencia auténtica de nuestro pasado (personal) y, sin embargo, esto no presupone que el pasado se hace presente de nuevo de una u otra manera (por lo que puede experimentarse como un facsímil contemporáneo del pasado).

Por el contrario, todo el interés de la experiencia nostálgica del pasado está en el hecho de que la nostalgia *no* es una "re-creación del pasado". Y si esto es cierto, nuestro pasado *personal* recordado de forma nostálgica no es categóricamente distinto de un pasado ya sea *colectivo* o uno de hace varios siglos, o incluso ambos al mismo tiempo. La nostalgia no sugiere la noción historista o positivista de un pasado "como tal" ni de la reificación del pasado en una extraña clase de objeto que forme parte del inventario de un mundo que antecedió al nuestro. De hecho, para el historista o positivista, la experiencia nostálgica del pasado es un misterio inexplicable, por lo que necesariamente verán como un espejismo la clase de experiencia que proporciona. Pero la experiencia nostálgica del pasado no es un *problema* que debamos tratar de explicar con la ayuda de las suposiciones historistas o positivistas respecto de la relación entre pasado y presente: es una *premisa* que debemos explotar cuanto nos sea posible con el fin de profundizar nuestro conocimiento acerca de nuestra relación con el pasado. Dicho de otro modo, debemos evitar ajustar la experiencia nostálgica del pasado dentro de la concepción historista o positivista del pasado, pues en tal caso el fenómeno del recuerdo nostálgico del pasado sólo es confuso. El valor de la nostalgia radica precisamente en el hecho de que en efecto cuestiona las suposiciones historista y positivista y, al hacerlo, amplía el alcance de la experiencia histórica (potencial) de una forma hasta entonces inconcebible. En resumen, en cuanto abandonamos el historismo y el positivismo y vemos la experiencia histórica en términos de la experiencia nostálgica de la diferencia, no hay obstáculos insalvables para la noción de la experiencia histórica de un pasado remoto y colectivo. Así, es aquí donde hallamos la contribución de la noción de nostalgia al

pensamiento histórico. Si a la noción de nostalgia se le despoja de forma consistente de sus asociaciones con sentimentalismos y con una idealización espuria (es decir, una reificación) del pasado, será un instrumento de lo más útil y bienvenido para facilitar nuestra comprensión del pasado y de la forma en que lo experimentamos.

Dentro de la matriz de la experiencia nostálgica del pasado es posible desarrollar más las similitudes y diferencias entre historismo y posmodernismo. Es verdad que cuando el historismo rechazó la visión ahistórica del mundo del siglo XVII, de la teoría racionalista de la ley natural, este rechazo tuvo su motivación principal en una aguda conciencia de la diferencia entre periodos históricos. En su llamada *Ideología,* Humboldt sostuvo que cada periodo histórico posee su propia *idea histórica* que encarna sus diferencias respecto de otros periodos. Sin embargo, si tenemos en mente la matriz de la experiencia nostálgica del pasado, el historismo buscó reificar cada uno de esos periodos históricos y, al hacerlo, presentarlos como objetos de la experiencia histórica.[49] Aquí podemos pensar en la declaración bien conocida de Ranke: "Pero afirmo, cada época es inmediata a Dios, y su valor no radica en absoluto en lo que se deriva de ella, *sino en su propia existencia,* en su propio ser" (cursivas del autor).[50] Gracias a esta tendencia a reificar el pasado, la práctica histórica historista a veces sugirió una mentalidad intelectual muy cercana a la del positivismo.[51] La paradoja de una filosofía de la historia que depende de una manera tan completa de la hipótesis de la diferencia pero que, no obstante, se muestra reacia a conceder a la diferencia el papel que debe desempeñar se explica, al menos en parte, con el ideal historista de la *Universalgeschichte* ("historia universal"), que persistió en el pensamiento histórico historista la mayor parte del siglo XIX. La *Universalgeschichte* se vio como el contexto de contextos dentro del cual se integrarían todos los elementos del pasado y le darían su lugar lógico o histórico. Como tal, la *Universalgeschichte* tuvo una función doble: Primero, sugirió ese lugar fijo o histórico de todos los elementos históricos y operó así como una invitación permanente a reificar el pasado. Segundo, la *Universalgeschichte* de hecho personificó todas las diferencias pertinentes entre periodos históricos —y entre el presente y el pasado—, pero dio al reconocimiento de la diferencia el estatus de piadosa idea *a posteriori,* sin significación alguna para la práctica histórica. De este modo, la *Universalgeschichte* se convirtió en un almacén en el que se pudieran ocultar de manera conveniente las paradojas e inconsistencias del historismo para que ya no entorpecieran la teoría y práctica históricas historistas.

Desde el punto de vista de la reificación historista del pasado, la experiencia posmoderna de la diferencia (nostálgica) se etiquetará ya sea como la experiencia de la realidad de la irrealidad o como la experiencia de la irrealidad de la realidad. Para el historista, la experiencia (nostálgica) del pasado debe, por tanto, tener un aire de revelación mística y casi religiosa. Tal parece ser el caso, de hecho, si consideramos la manera en que un historista como Friedrich Meinecke analiza la experiencia nostálgica

del pasado. Meinecke cita un pasaje de *Poesía y verdad,* de Goethe, en el que éste describe una experiencia del pasado que corresponde por completo a lo que se ha dicho hasta aquí acerca de la experiencia nostálgica del pasado. Respecto de la experiencia del pasado más intensa que había tenido al visitar la Catedral de Estrasburgo y en el mismo año, 1774, venerable hogar de una rancia familia de alcurnia, Goethe escribe:

> Un sentimiento, que fue creciendo intensamente en mí y que muy rara vez logré expresar, fue la sensación del pasado y presente en uno solo: una vivencia que trajo algo fantasmal al presente. Ella se expresa en muchas de mis obras grandes y pequeñas y siempre resultó eficiente en la poesía, aunque en el mismo instante en que se expresa a la vida y en la vida misma, a cada uno le parezca rara, inexplicable, incluso quizá desagradable.[52]

Es obvio que la experiencia de la unidad del pasado y presente que registra Goethe es una experiencia de la diferencia entre los dos que sólo puede experimentarse en esta unión momentánea (observamos esta relación hace un momento). El historista Meinecke se impresiona de manera profunda con la experiencia histórica de Goethe: "El corazón deja de latir al leer estas palabras tan extraordinarias". Y destaca que el comentario de Goethe de hecho nos lleva a "los problemas más profundos del historismo".[53] No obstante, la propia aclaración de Meinecke acerca de la experiencia histórica de Goethe es paradigmática del historismo y de los defectos del historismo. Según Meinecke, la unidad del pasado y presente como la experimentó Goethe "llevó al poeta a una atmósfera más elevada en la que, desde allí, flotaba encima de todas las épocas históricas".[54] Observamos en el análisis de Meinecke el reflejo historista que honra al tiempo al proyectar las diferencias entre pasado y presente en la escala de la *Universalgeschichte.* La unidad de pasado y presente, en la que se experimenta su diferencia entre ambas, se ve ahora desde una perspectiva transhistórica, y su carácter de concreto se neutraliza en una idea atemporal. Lo que distingue a la experiencia del pasado de Goethe de la del historista —la importancia en ella del presente— se relega a un segundo plano de nuevo con la referencia de Meinecke a la dimensión transhistórica de la *Universalgeschichte.*

Será útil comparar el análisis de Meinecke con el relato de Huizinga —otro historista autoproclamado— respecto de lo que llamó sensación histórica. Veremos que Huizinga se acerca más a un relato posmoderno de la experiencia histórica que Meinecke. Huizinga subraya de forma explícita el papel del presente en la sensación histórica cuando la contrasta con esa pérdida del sujeto histórico en el pasado que de manera tradicional se asocia con la doctrina de *Nacherleben.*[55] En lugar de esto, sostiene Huizinga, la sensación histórica debe compararse con nuestra comprensión de la música. Una comparación muy adecuada si recordamos la caracterización de Lévi-Strauss de la música como "instrumental para la obliteración del tiempo".[56] Una melodía sólo se

escucha o se entiende si las diferencias del sonido y tono se perciben *juntas* en un movimiento, lo que es análogo a lo que sucede en la experiencia nostálgica del pasado.

La sensación histórica, continúa Huizinga, no es "un goce estético, una emoción religiosa, un sobrecogimiento de la naturaleza, un reconocimiento metafísico y, sin embargo, es una semejanza con lo anterior". Puede ser evocada "por el renglón de un texto o crónica, por un documento impreso, por unas cuantas notas de una vieja canción".[57] Es la momentánea experiencia vertiginosa de la súbita obstrucción de la escisión entre presente y pasado, una experiencia en la que el pasado por un breve instante se revela "como es, o fue". Pero este *como es* no es el *wie es eigentlich gewesen* del historista, sino el pasado investido con la *diferencia.* Huizinga aclara la segunda y crucial afirmación cuando escribe que el objeto de la sensación histórica no es algo que el autor de un libro haya puesto *él mismo* en un pasado remoto en ese libro. Al contrario, como reconoce Huizinga, el historiador actual "lo *lleva* al autor; es su *respuesta* al llamado del escritor [es decir, del autor]" (las cursivas son mías).[58] Una vez más, el sentimiento de autenticidad completa que acompaña a la experiencia histórica y a la sensación histórica no es la experiencia de un suceso u objeto en el pasado, similar a la forma en que podríamos experimentar los objetos que se nos dan en la vida diaria, sino una experiencia en la que *tanto* el pasado *como* el presente tienen un papel que desempeñar. De hecho, lo que Huizinga propone aquí es lo que hemos aprendido a ver como la visión posmoderna de la experiencia histórica.[59]

Lo más notable en los recuentos de Goethe y Huizinga es el carácter distintivamente episódico de la experiencia histórica. Los recuerdos tanto de Goethe como de Huizinga de sus sensaciones históricas sugieren un sentido del ser de repente abrumado por la autorrevelación del pasado. Una vez más, la nostalgia puede ayudar si deseamos avanzar en las consecuencias de este carácter episódico de la experiencia histórica. Debemos observar que los sucesos de nuestra historia personal que pueden detonar un anhelo nostálgico sólo en raras ocasiones, y ciertamente no por fuerza, son la clase de hechos que tenemos por muy significativos en el relato de nuestra vida. Así, quizá recordemos de forma nostálgica cierta atmósfera en un momento muy específico de nuestro hogar materno o unas vacaciones con la familia; pero casi nunca tenemos recuerdos nostálgicos de haber aprobado un examen en particular o de haber recibido un ascenso laboral. Y no obstante, son los sucesos de esta última clase los que conforman el relato narrativo de nuestra vida y constituyen los puntos de nuestro *curriculum vitae* o de las memorias de un anciano estadista. La coherencia narrativa puede garantizar el acceso más fácil al pasado, pero oscurece la autenticidad de nuestra experiencia de él. Lo que se apropió y dominó de manera narrativa ya no es accesible a la experiencia histórica.

Pueden extraerse dos conclusiones de esta tesis del carácter episódico de la experiencia histórica. Primera, en la medida en que el escrito histórico desea permanecer

tan verdadero como sea posible ante el carácter episódico de la experiencia histórica, se repetirán necesariamente en el ámbito de la representación histórica las características de lo fragmentado, contingente y aislado. Sin duda la microhistoria, la historia de las mentalidades y la *Alltagsgeschichte,* con su interés en los detalles insignificantes de la vida diaria, son las que mejor satisfacen estos requerimientos dentro del alcance de la historiografía posmoderna. Y esto no es un mero carácter anticuario. La "apropiación fetichista de los objetos" que Bann considera característica del anticuario supone que el pasado se nos da en la forma de objetos autónomos y que esto refleja la tendencia *del historista* a reificar el pasado más que la preferencia *del posmodernismo* por la diferencia esquiva entre pasado y presente.[60] Segunda, la matriz de la nostalgia nos puede hacer conciencia de lo que hay de engañoso en las versiones de la narración histórica de Paul Ricœur y David Carr. Según Ricœur y Carr, la narración permea toda nuestra vida y toda la historia.[61] Su argumento es que todas nuestras acciones y todas nuestras deliberaciones que preceden a la acción tienen lugar en un mundo por completo narrativizado. Sin embargo, la oposición que observamos hace un momento entre el suceso aislado, que es el objeto de la experiencia histórica, y la coherencia de la narración indica que la norma de la narración no es universal. Hay una actitud hacia el pasado que no sólo carece de narración, sino que incluso le es hostil.

Para aclarar este último concepto veamos a Michelet. Éste es al mismo tiempo el narrador más grande y el más nostálgico de los historiadores del siglo XIX, y quizá incluso de todos los historiadores modernos. Michelet "'revit', 'refait' et 'souffre' la Révolution"[62] al narrar su historia y, por tanto, invirtió más en la narración que cualquier otro historiador en virtud de que fue su único medio para "revivir" y "rehacer" la parte más gloriosa de la historia francesa. Y para ver el anhelo nostálgico de Michelet por la Revolución francesa sólo tenemos que leer el prefacio 1847, en el que Michelet se describe sentado en la terraza expuesta al viento del Champ de Mars y meditando sobre el entusiasmo y el fervor casi religioso de las fiestas revolucionarias que sucedieron ahí 75 años antes:

> ¡Viven! […] Lo percibo, cada vez que en esta época del año mi enseñanza me lo permite, cuando el trabajo pesa, cuando la temporada se vuelve pesada […] Voy entonces al Campo de Marte, el único monumento que dejó la Revolución […] El Imperio tiene su columna y casi se apropió para él solo el Arco del Triunfo; la realeza tiene su Louvre, sus Inválidos; la iglesia feudal de 1200 reina aún en Notre Dame; son sólo los romanos, quienes sólo tienen los baños termales de César. Y la Revolución tiene por monumento […] el vacío […][63]

Aquí están presentes toda la amargura y toda la dulzura del deseo nostálgico de un pasado por siempre inasequible. Y casi cada página de la *Histoire de la Révolution française* testifica la conciencia continua de Michelet de la "diferencia" entre un presente

decrépito y los días gloriosos de la gran Revolución que él tanto deseaba experimentar y revivir como parte de su propia vida. Pero es una lucha imposible, como él mismo se da cuenta en los momentos en que está más cerca de ello:

> Perdí a mi padre, con quien viví toda mi vida, durante cuarenta y ocho años. Cuando sucedió, vi a mi alrededor, estaba en otra parte, terminé de prisa esta obra tanto tiempo soñada. Estaba al pie de la Bastilla, tomé la fortaleza, coloqué en sus torres la bandera inmortal […] Esta impresión me llegó, imprevista, como una bala desde la Bastilla.[64]

Precisamente en el momento en que el pasado se vuelve casi tan real como una "balle de la Bastille", el pasado lo mandó de vuelta al presente; al acercarse como nunca antes a una "resurrección" del pasado, regresa a la desolación del presente.

De acuerdo con lo que se acaba de decir acerca del carácter episódico de la experiencia nostálgica del pasado, podemos esperar que Michelet se sienta tentado a rendirse a la urgencia de excluir a la Revolución del flujo majestuoso de su narración de la historia francesa. En un brillante análisis del escrito histórico de Michelet, Gossman demostró hace poco que esta esperanza era correcta. Según Gossman, para Michelet el pasado narrable consiste en esencia en los muchos *obstáculos* que tuvo que superar (en todos los siglos) antes de que en realidad se materializara la Revolución. Como resultado, la Revolución —durante la cual estos obstáculos se superaron de forma temporal *eo ipso* — está *en sí* fuera del pasado narrable y ya no forma parte de la concatenación de sucesos que conforman la historia francesa. La Revolución francesa, este objeto del deseo nostálgico de Michelet, queda de este modo aislada del curso narrable de la historia (francesa).[65] Más aún, Michelet mismo estaba consciente de que su relato transfiguraba la Revolución en un fenómeno histórico de orden distinto. Al analizar la "fête de fédération", a la que hice referencia hace un momento y que para Michelet era el cenit mismo de la Revolución, exclama: "Extraña *vita nuova,* que empieza en Francia, eminentemente espiritual, y que transforma su Revolución entera en una suerte de sueño, en ocasiones bellísimo, en otras terrible […] Ignoró el espacio y el tiempo".[66] La Revolución adquiere aquí las características de un suceso sublime, tan hermoso como terrible, que yace fuera del espacio y del tiempo, por ende fuera del dominio de lo que puede narrarse, y separado de la cadena significante que encarna la coherencia del pasado narrable. Se vence así al tiempo y al espacio en las experiencias nostálgicas de Michelet del pasado revolucionario.

EPISTEMOLOGÍA

La epistemología tradicionalmente investiga el problema de la manera en que, en palabras de Rorty, "el lenguaje se engancha al mundo" y, por ende, de cuáles son las condiciones para la posibilidad de conocimiento confiable y objetivo. Si sabemos cómo se relacionan formalmente las palabras con las cosas, tendremos en ese conocimiento los criterios más generales para un conocimiento confiable. Deseo comenzar este análisis de una comparación de historismo y posmodernismo desde el punto de vista de la epistemología con una afirmación un poco inusual, a saber, la de que toda epistemología es inherentemente metafórica. Permítaseme aclarar esta afirmación con ayuda de un ejemplo. Si consideramos la metáfora "el corazón es una bomba", la metáfora no viola las convenciones de uso del lenguaje literal, ni tampoco es una propuesta considerada de cambiar el nombre de un tipo específico de objeto (de la manera en que preferiríamos emplear el sustantivo H_2O en lugar del sustantivo *agua).* La metáfora no es un análisis ni una corrección de un uso lingüístico existente. Tampoco es la metáfora una teoría (médica) acerca de la realidad empírica, aunque puede inspirarse en los resultados de la investigación empírica y en realidad intentar transmitir información sobre estos resultados. Así, el esfuerzo intelectual al que nos invita la metáfora no es un asunto de semántica ni de investigación de la realidad empírica; más bien, se nos invita a preguntarnos cómo aplicar al corazón lo que por lo común asociamos con la palabra *bomba*. La metáfora nos provoca, así, la clase de desconcierto que se sistematiza en la epistemología ("¿cómo se engancha el lenguaje al mundo?") y nos pide que hagamos un poco de epistemología instantánea para este caso específico. Igual que la epistemología, la metáfora nos obliga a asumir una posición más allá tanto del lenguaje como de la realidad con el fin de tener una idea de la manera en que, para la metáfora en cuestión, se sostienen juntos el lenguaje y la realidad.

Se podría añadir a esto un comentario de sentido más general. La metáfora *"a* es *b"* hace que nos preguntemos cómo hablar de *a* en términos de *b.*[67] Si leemos "realidad" en *a* y "lenguaje" en *b,* será obvio que la clase de pregunta que aborda la epistemología (¿de qué manera el lenguaje nos permite hablar de la realidad?) es en esencia metafórica. El secreto tanto de la epistemología como de la metáfora es que nos piden que temporalmente abandonemos nuestra inclinación a apegarnos sea al lenguaje sea a la realidad —inclinación que Hume codificó con su división de "todos los objetos de la razón humana" en *relaciones de ideas* (analíticas) y *hechos* (sintéticos)— con el fin de asumir un punto de vista desde el que se contemple la relación entre los dos.

Esta idea del carácter metafórico de la empresa epistemológica permite la visión siguiente de la historia de la relación entre ambos. Como es bien sabido, filósofos como Descartes, Hobbes y Kant o Popper, todos los cuales tuvieron fuertes inclinaciones epistemológicas, fueron unánimemente críticos de la metáfora. Para ellos, la metáfora es una perversión del rigor y claridad científicos. Pero no debemos interpretar su hostilidad

como si la metáfora y la epistemología fueran cosas muy distintas. Sucede lo contrario: los epistemólogos detestan la metáfora porque tienen la vaga conciencia de que la epistemología y la metáfora rivalizan entre sí por la tarea de guiar la mente humana. Querían que la epistemología desempeñara de una manera mejor, más definitiva y contundente el trabajo que sólo de forma incidental y caótica realizaba la metáfora. Igual que el Estado moderno es un monopolio de la capacidad de violencia del ciudadano individual, así la epistemología deseaba monopolizar la metáfora en una metáfora (epistemológica) que fuera inmensamente poderosa y omnipresente. De esto se coligen tres conclusiones: Primera, podemos esperar que las disciplinas que siempre han mostrado una resistencia anárquica a la monopolización de la metáfora por parte de la epistemología —y la escritura de la historia es el mejor ejemplo de tal disciplina, como lo reconoce la teoría de la historia en curso—[68] continuarán empleando la metáfora de manera relativamente libre. Segunda, podemos esperar que tan pronto se empiece a debilitar la influencia de la epistemología, la metáfora hará su reaparición en la escena. Los conceptos de Mary Hesse acerca del carácter metafórico de la ciencia son un ejemplo de esto.[69] Tercera, debido al carácter inherentemente metafórico de la epistemología, podemos esperar una *metáfora-maestra* al final de todos los sistemas epistemológicos: es decir, una metáfora que se supone suplante a todas las demás metáforas; una metáfora que equivalga al *Urphänomen* goetheano de la metáfora y sea un límite más allá del cual no se pueda ir.

No es del todo difícil ser más específico acerca de la naturaleza de esta metáfora maestra. Lo que por lo común encontramos al final de un argumento epistemológico es habitualmente una metáfora óptica o espacial. ¿Y quién resistiría la seducción de una metáfora espacial cuando se le pida definir de manera epistemológica la relación entre estos dos "planos paralelos" de lenguaje y realidad? Se pensaría aquí en la noción de Descartes de las *idées claires et distinctes,* con su dependencia obvia en una metáfora de percepción visual en términos de la cual Descartes redacta sus criterios de certeza epistemológica. Más aún, podemos pensar en la forma en que Wittgenstein popularizó la noción del yo trascendental kantiano al pedirnos imaginar un ojo que viera sólo lo que estuviera dentro de su campo de percepción pero no pudiera verse a sí mismo. Y la propia afirmación de Wittgenstein de que "la oración es una *imagen* de la realidad" (las cursivas son mías) es otro ejemplo.[70] Pero sin duda la mejor prueba de la perenne fascinación de la epistemología por las metáforas espaciales y ópticas se halla en *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* de Rorty. En la medida en que Rorty nos ofrece en la primera mitad de su libro una historia del pensamiento epistemológico (historia que, de hecho, emplea para una "deconstrucción" de la tradición epistemológica entera), forma parte integral de su empresa de demostrar el grado al que las metáforas ópticas, como la de nuestra "esencia cristalina" o la de que el lenguaje o la mente son un "espejo" de la

realidad, determinaron siempre la naturaleza y contenido del pensamiento epistemológico.[71]

Si vemos ahora la escritura de la historia y el pensamiento histórico, encontraremos un panorama más o menos parecido. Como todo mundo se dará cuenta, las metáforas espaciales siempre han sido muy populares en la teoría histórica. A los subjetivistas les agradaba emplear la metáfora trillada de las "gafas del historiador" que "teñían" su "visión" del pasado; encontramos después las metáforas ubicuas y prácticamente obligatorias de la "profundidad" histórica, de la "perspectiva" (Nietzsche), de la *sinopsis* (Cassirer) o del *punto de vista* (metáfora a la que regresaré en un momento). Y con el fin de replicar al argumento de que las metáforas espaciales sólo se dan en los recuentos impresionistas de la naturaleza del conocimiento histórico, me gustaría traer a cuento el arrobamiento de Foucault con las metáforas espaciales, por ejemplo sus *campos epistemológicos* que debían *proyectarse de manera ortogonal* en el plano de la representación histórica.[72] Sin embargo, si deseamos hacernos con lo más cercano en la teoría histórica a una "metáfora maestra" epistemológica, lo mejor es recurrir a la más sugerente metáfora espacial que propuso L. O. Mink. Este autor sostiene que la tarea del historiador es en esencia de síntesis e integración: el historiador debe efectuar en su trabajo lo que Mink llama una *comprehensión configurativa* de los diversos constituyentes del pasado. Más aún, dentro de esta comprehensión configurativa, el historiador pretende una integración tan completa como sea posible de los sucesos relatados al comienzo de su narración histórica con los del final, y con todo lo que esté en medio:

> Pero en la comprehensión configurativa, el final se conecta con la promesa del principio, así como el principio con la promesa del final, y la necesidad de la referencia retrospectiva cancela, por decirlo así, la contingencia de la referencia hacia adelante. Comprehender la sucesión temporal significa pensar en ella en ambas direcciones a la vez y, de este modo, el tiempo no es ya el río que nos lleva, sino el río desde una óptica aérea, corriente arriba y corriente abajo en un solo reconocimiento.[73]

La metáfora espacial sugiere así una "deconstrucción" del tiempo mediante el espacio, en el sentido de que la sucesión temporal se nulifica gracias al punto de vista ubicado en un espacio fuera del río del tiempo mismo.

Deseo destacar que la metáfora de Mink corresponde a la manera en que el historismo concibió tradicionalmente la naturaleza del conocimiento histórico, y la implicación, por supuesto, es que debido a su dependencia compartida de una metáfora espacial, el historismo se inspiró en la misma mentalidad que la epistemología en su esfuerzo por proporcionar a la ciencia una base epistemológica sólida. Primero, debe observarse que la *comprehensión configurativa* de Mink es idéntica a las *ideas históricas* que, de acuerdo con Humboldt, en su famoso ensayo sobre la tarea del

historiador, éste debe descubrir en la multiplicidad de lo dado históricamente.[74] Tanto la comprehensión configurativa como la idea histórica individualizan un punto de vista desde el cual el pasado puede verse como una *unidad* coherente. Pero, lo que es más importante, Ranke, en sus textos teóricos, empleó exactamente la misma metáfora que Mink. Así, Gadamer cita a Ranke como sigue: "La divinidad, si es que se me permite esta observación, la concibo como dominando a toda la humanidad histórica en su conjunto y considerándola toda igual de valiosa, ya que antes de ella no hay tiempo alguno".[75] Aquí Ranke ubica a Dios en un lugar transhistórico formalmente idéntico al punto de vista fuera del flujo del tiempo, donde Mink ubicó al historiador en su intento de contemplar una parte del pasado. Y Gadamer comenta que Ranke invoca aquí la noción de un entendimiento infinito *(intelluctus infinitus)*, para el cual —y esto corresponde a la sugerencia de la metáfora de Mink— todo tiene lugar en un mismo tiempo *(omnium simul)*. El intelecto o entendimiento infinito que el historiador historista se esfuerza en conseguir lleva a cabo una superposición del tiempo; una superposición que en última instancia se realiza en la mente de Dios. De hecho, ésta es la clase de entendimiento del pasado que es el propósito final de toda comprensión historista del pasado. Como Ranke mismo dice, mientras más consigue el historiador pensar históricamente de la forma que acabamos de definir, "pensará a mayor semejanza de Dios".[76]

En esta etapa debe señalarse dónde difieren de forma crucial las posturas nostálgicas historista y posmoderna. Como vimos, la experiencia nostálgica del pasado posmoderno rechaza una disociación entre el presente y la experiencia del pasado: la experiencia del pasado es la experiencia de una *diferencia* entre el pasado y el presente, de la cual éste *eo ipso* no puede separarse. Sucede algo muy distinto en el historismo. Es cierto que el historista verá también "diferencias", pero éstas son siempre diferencias dentro del pasado *en sí* (por ejemplo, la distancia en el pasado correspondiente al comienzo y al final del río del tiempo que contempla el historiador en la metáfora de Mink). El presente, el historiador mismo, *no* es un ingrediente en esta diferencia. El historiador se reduce a un yo meramente trascendental y transhistórico sin un yo empírico (temporal o histórico). Encontramos aquí otra explicación de por qué la filosofía de la historia (historista) tradicional no se interesó en desarrollar una crítica de la experiencia histórica o en hacer por la escritura de la historia lo que la filosofía del siglo XVIII hizo por la ciencia. La teoría histórica historista excluyó el reino de la experiencia (histórica) de sus consideraciones. Es evidente que contrastar de esta forma las teorías históricas historista y posmoderna equivale a criticar el historismo por su tendencia a colocar al historiador en la posición de semejanza de Dios que Ranke tenía en mente para él. Nuestro siguiente paso será, obviamente, preguntarnos cómo puede el historista enmendar su error dentro de la matriz de su teoría histórica.

Una manera de llevar a cabo tal corrección sería colocar al sujeto histórico en una extensión del flujo del río del tiempo de Mink. Y, de hecho, como traté de demostrar en un análisis de *El antiguo régimen y la revolución,* de Tocqueville, tal solución es posible. Sin embargo, el precio que deberá pagar el historista por esta solución es alto (y con probabilidad excederá la cantidad de capital intelectual que tiene a su disposición). Como será claro al visualizar la metáfora de Mink, la desaparición del punto de vista metafórico, en la cima segura de una colina sobre el río del tiempo (que ahora se intercambió por el punto que alcanzó el río del tiempo), también significará que desapareció la posibilidad de contemplar el flujo del tiempo, y por ende la historia se convierte en algo en esencia imposible de narrar. Y, de hecho, tal destrucción de la narración tiene lugar en la obra de Tocqueville recién mencionada. Metáfora, punto de vista y todo lo que al historista agrada asociar con ellos pierden su función, y lo que queda es un pasado que no es nada más que un sistema de variaciones sobre un solo tema.[77]

Debido a estos problemas que surgen al optar por la corrección anterior de los defectos del historismo, haremos bien en considerar la solución de Gadamer para el predicamento del historista. La caracterización de Gadamer del problema del historista es la siguiente: Señala de forma correcta que lo que más necesita corregirse es la decisión del historista de colocar al historiador mismo fuera del flujo del tiempo histórico; de hecho, la idea principal que da el conjunto del magnífico estudio de Gadamer es "que sólo entendemos históricamente porque nosotros mismos somos seres históricos".[78] A continuación, Gadamer demuestra que desde Grimm, Gundolf y Dilthey no han faltado intentos de llevar a cabo tal historización del sujeto histórico.[79] Pero estos intentos, sostiene Gadamer, nunca dieron fruto y, en consecuencia, el pensamiento histórico permaneció siempre en los límites estrechos de un historismo epistemológico.

La falta de éxito de estos primeros intentos de ser un historista "consistente" (si el historista desea historizar todo, ¿cómo sería posible que se excluyera del proceso?) sugiere ya que una historización del sujeto histórico no es una tarea sencilla. Primero, está el problema del relativismo que resultará de la historización del sujeto histórico. Pero el problema del relativismo no es interesante desde el presente punto de vista. El relativismo se produce cuando historizamos el sujeto histórico y el conocimiento histórico, pero, no obstante, conservamos una nostalgia por las certezas absolutas, transhistóricas. Si tenemos en mente la forma en que el historismo ubicó al sujeto histórico en una posición trascendental, veremos que, en este contexto, el problema del relativismo es tan sólo un replanteamiento del problema a la mano en este análisis más que la adición a él de una dimensión nueva.

Un problema más interesante es el de que la historización del historiador y el conocimiento histórico efectúan una fusión del nivel de la escritura de la historia y el de

la historiografía (la historia del escrito histórico). Mientras que la historización de, por ejemplo, la física no necesita obstruir nuestra capacidad de distinguir con claridad entre el análisis de la realidad física, por un lado, y la historia del debate científico, por otro, en el caso de la historia no podemos tener tanta confianza en la posibilidad de relatar la historiografía aparte de la historia en sí. Por supuesto, la explicación es que una distinción sencilla y directa entre el nivel objeto y el metanivel se complica más aquí en virtud de que tratamos con la *misma* disciplina (es decir, la historia) en ambos niveles. De forma inevitable, un nivel se contaminará con los problemas del otro. Con seguridad, éste es un problema no por completo nuevo en la teoría y práctica históricas. En lo que concierne a la teoría, se pensaría en la filosofía de la historia de Hegel. Según éste, la idea histórica misma forma parte integral de la trama de la historia, en virtud de que la comprensión histórica del proceso histórico de la autorrealización del Espíritu es la esencia misma de la historia.[80] Así, la historia de la comprensión histórica se volvió parte de la trama de la historia misma. Respecto de la práctica histórica, observaremos que los historiadores por lo general consideran la historia del debate histórico acerca de un tema histórico determinado no tan sólo un propedéutico para una nueva comprensión histórica, sino una parte crucial de ella. Esto es en especial cierto en áreas de la historia como la historia intelectual. Si estudiamos las interpretaciones contemporáneas de, digamos, Locke, Montesquieu o Rousseau, reconoceremos que es imposible decir dónde se omite un análisis de interpretaciones previas y dónde comienza un análisis sobre Locke o cualquier otro de los pensadores políticos mismos. Ambos niveles de debate están unidos de forma inextricable en la práctica de la historia intelectual.

Y aquí, entonces, encontramos la aporía de un historismo consistente que tiene el valor de historizar también al sujeto histórico. Si optamos por esta historización del sujeto histórico, la metáfora historista que formuló Mink con tanto tino se desintegrará en la incoherencia. Ya no es posible ahora una visión metafórica del *pasado en sí* como tal; lo que engañosamente se anuncia como tal visión se volvió indiscernible desde las fluctuantes posiciones del escrito histórico. Puntos de vista se mezclan con puntos de vista sobre puntos de vista, y el pasado en sí, con interpretaciones del pasado. La metáfora espacial del punto de vista se destruye a sí misma.

Tras cobrar conciencia de este problema de la autodestrucción del historismo —si en realidad tiene "le courage de ses opinions"—, debemos regresar una vez más a Gadamer. Con el concepto de la "historia efectiva" *(Wirkungsgeschichte)*, Gadamer emprendió un impresionante intento de resolver las aporías del historismo y de continuar hacia una hermenéutica histórica en la que se superen las proclividades trascendentalistas del historismo tradicional. Escribe Gadamer:

> Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una

> investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro [como en la experiencia nostálgica del pasado], una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría *"historia efectual" (Wirkungsgeschichte)*. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual *(ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang)*.[81]

Así, la *Wirkungsgeschichte* no es tan sólo una disciplina auxiliar de la historia, como la más peculiar disciplina de la historia del escrito histórico (más conocida como historiografía). La historiografía en su forma tradicional —aquí podemos pensar en los libros de Fueter, Iggers o Breisach, cuyo valor no respeto menos que los de sus análogos historistas en el área del escrito histórico— tiene un estatus cognoscitivo más artificial en virtud de que repite en el mismo nivel de la objetivización del escrito histórico aquel mismo aislamiento o trascendencia del sujeto histórico que hallamos en el historismo en el nivel del escrito histórico mismo. La historiografía, contrario a lo que pueda parecer, *no* es un cumplimiento del requerimiento gadameriano de la historización del objeto histórico, sino, de hecho, un rechazo *doble* a hacerlo. Gracias a este rechazo doble, se crea una tierra de nadie artificial entre la historiografía y la escritura de la historia que de forma automática sustrae a la historiografía el valor que debe tener, según Gadamer, para la escritura de la historia. De acuerdo con Gadamer, la historización del sujeto histórico *no* debe dar por resultado una mera multiplicación de niveles en el pensamiento del escrito histórico: la historización debe convertirse en parte del escrito histórico mismo. Sólo si reconocemos que una conciencia de la *Wirkungsgeschichte* es, antes que nada, una conciencia de la situación hermenéutica, tendremos la capacidad de justificar con eficacia las inconsistencias del historismo.

No obstante, las objeciones que se formularon contra la historiografía tradicional en la sección anterior pueden también hacernos sospechar de la *Wirkungsgeschichte.* Podemos preguntarnos si en realidad existe una alternativa para la historiografía tradicional como la noción que sugiere la *Wirkungsgeschichte.* De hecho, ¿qué es la *Wirkungsgeschichte?* Concedamos a Gadamer que nunca podremos obtener un conocimiento pleno y definitivo de la *Wirkungsgeschichte* debido a las limitaciones inherentes del conocimiento histórico: "La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto".[82] Con seguridad, *éste* no sería un argumento convincente contra la noción de *Wirkungsgeschichte;* lo mismo podría decirse de una noción histórica como *la Revolución francesa,* noción que nunca podríamos soslayar ni dudar en emplear. Más bien, el problema fundamental es que puede no haber final en el proceso de historización de las ideas históricas, lo que sería necesario si la noción de

Wirkungsgeschichte va a apoyar, o al menos mencionar, algún aspecto o fase del escrito histórico. El término sugiere que existe una entidad nombrable a la que nos podemos referir con el término *Wirkungsgeschichte* (¿qué otra cosa justificaría el uso de la palabra?), pero todo intento por identificar esa entidad sólo puede significar que lo alejaríamos de nuevo. Dar un contenido a la noción de *Wirkungsgeschichte* es como el intento de saltar sobre la propia sombra. ¿Por qué parar en la *Wirkungsgeschichte* y por qué no debemos historizar la *Wirkungsgeschichte* misma (y así indefinidamente)? De este modo, la *Wirkungsgeschichte* en sí se disuelve en una proliferación infinita de autorreflexiones históricas dentro de un presente historiográfico siempre en expansión.

No obstante, ésta es mi propuesta de concebir la *Wirkungsgeschichte.* De acuerdo con esta propuesta, la noción no se refiere —como sugiere la forma en que Gadamer la emplea— a cierta historia determinada o a cierta interpretación histórica del debate histórico. Para mí, la *Wirkungsgeschichte* no es un modelo recién diseñado para la historiografía tradicional, ni posee un origen identificable ya sea en un pasado objetivo o en una tradición de análisis histórico entendida por completo; en mi opinión, la *Wirkungsgeschichte* es un *movimiento.* Es un movimiento perpendicular al flujo del río del tiempo de Mink en el que la historización de la *comprehensión configurativa* de Mink no tiene origen ni final. Como tal, el movimiento de la *Wirkungsgeschichte* es, de forma paradójica, tanto la realización como la muerte del historismo. Es su realización puesto que la *Wirkungsgeschichte* ya no excluye de la historización al sujeto histórico trascendental que contempla desde la segura cima de una colina; y es la muerte del historismo puesto que los puntos de vista historistas que siempre permitieron historizar al trascendentalismo historista perdieron la fijeza que era esencial para su capacidad de operar *como* punto de vista. En el movimiento de la *Wirkungsgeschichte,* los puntos de vista absorben puntos de vista, y puesto que el movimiento no tiene final tampoco puede haber un punto de vista "maestro" o final desde el cual podamos desarrollar y reconstruir los anteriores y más elementales. De este modo, la forma más consistente y radical del historismo es, al mismo tiempo, la trascendencia del historismo.

En su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* que en parte es una investigación del destino de las metáforas espaciales y ópticas en la historia de la epistemología, Rorty termina con una exposición de lo que considera la consecuencia de la destrucción de Gadamer de las pretensiones epistemológicas. El equivalente de Rorty a la *Wirkungsgeschichte* de Gadamer produce el abandono de toda "lucha por la estabilidad",[83] lucha que siempre estuvo en el corazón mismo de la epistemología, por lo que el filósofo edificante de Rorty renunció a toda pretensión de fijar de una vez por todas un vínculo "vertical" entre lenguaje y realidad. El filósofo edificante sabe que todo lo que dice y escribe forma parte de "la conversación de la humanidad" y que lo que más cuenta es que la forma de lo que dice relate "de manera horizontal" lo que se dijo y se

dirá antes y después de él.[84] Por tanto, los filósofos que concuerdan con el argumento de Gadamer, escribe Rorty,

> se presentan como personas que hacen algo distinto de (y más importante que) ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Es más importante porque, dicen ellos, la misma idea de "representación exacta" no lo es la forma adecuada de pensar en lo que hace la filosofía. Pero luego continúan diciendo que esto no se debe a que "una búsqueda de representaciones exactas de […] (por ejemplo, 'los rasgos más generales de la realidad' o 'la naturaleza del hombre')" sea una representación *in*exacta de la filosofía. Mientras que los revolucionarios con menos pretensiones pueden permitirme tener opiniones sobre muchas cosas de las que tenían también sus antecesores, los filósofos edificantes deben criticar la misma idea de tener una opinión y, al mismo tiempo, evitar tener una opinión sobre tener opiniones.[85]

En otras palabras, la historización de los puntos de vista (históricos) no sólo los hace difíciles de identificar (lo que sería la duda relativista), sino que nos coloca en la paradójica posición de que debemos adoptar el punto de vista de no tener un punto de vista. *Metaforizar* la metáfora —como sucede en la *Wirkungsgeschichte*— significa la eliminación de la metáfora y, por ende, del aparato epistemológico entero que se origina en la metáfora. Genera el oxímoron de "el punto de vista de la ausencia de puntos de vista".

EL OBJETO POSMODERNO DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA

En la sección anterior atestiguamos la autodestrucción del historismo, lo que produjo la disolución del punto de vista metafórico. De esto podemos derivar casi todas, si no todas, las características que atribuimos líneas atrás a la actitud posmoderna hacia el pasado. Se colige de esto que con justificación podemos decir que el posmodernismo es una radicalización del historismo, un historismo consistente que no se conforma ya con las casas a medio camino que el historismo tradicional habitaba con gusto. Permítaseme aclarar esto.

Primero, si existe un precepto metodológico que aceptan de modo universal los historistas e incluso quienes (en vano) trataron de liberarse de las concepciones historistas (como los protagonistas de la "historia como una ciencia [social]"), la norma es que el historiador debe colocar el objeto de su investigación en su contexto histórico si desea comprenderlo. Dominick LaCapra atacó hace poco este dogma historista central para el campo de la historia intelectual al señalar que "apelar al contexto es engañoso […] nunca se tiene —al menos en el caso de textos complejos— *el* contexto. La suposición que se hace depende de una hipóstasis del 'contexto', a menudo en el sentido de análogos orgánicos engañosos o demasiado reductores".[86] De forma histórica, el contexto no es menos complejo ni se determina con menos problemas que el objeto histórico que

deseamos entender al contextualizarlo. Y es dable suponer que la creencia (errónea) de que podemos tener acceso a un objeto histórico al ponerlo en su contexto histórico más amplio es una reminiscencia metodológica de la metafísica historista de la *Universalgeschichte*. Sin embargo, con la desaparición de la metáfora (y la epistemología), la contextualización historista será remplazada por la descontextualización. Fue siempre el punto de vista historista lo que permitió al historiador ver la *coherencia* contextual de los elementos del pasado. Con el colapso de la metáfora del punto de vista privilegiado de Mink, desde el cual puede contemplarse el flujo del río del tiempo, y con la aparición del oxímoron posmoderno del "punto de vista de la ausencia de puntos de vista", los elementos del pasado recuperan su autonomía y se independizan entre sí. Y el resultado es la fragmentación del pasado, tan característica de la imagen posmoderna del pasado.

Segundo, y en estrecha relación con el punto precedente, es sólo gracias a la metáfora que pueden atribuirse al pasado la unidad y la coherencia. La metáfora lleva a cabo una *organización* del conocimiento (histórico),[87] y esta organización metafórica intenta reflejar o encarnar la unidad que el historiador pretende descubrir, o proyectar, en el pasado. De nuevo, con la disolución de la organización metafórica, el pasado se transforma de un conjunto unificado en una totalidad anárquica de *petits récits* independientes, para emplear el lenguaje posmoderno de Lyotard. Tercero, con la mayor autonomía de los elementos del pasado respecto de cada uno y con la "democratización" del significado histórico, por decirlo así, la jerarquización "aristocrática" del pasado en niveles que de manera evidente son de importancia central (y en los que no lo son) tendrá que rendirse ante la "falta de profundidad" posmoderna. Más aún, obsérvese que el historismo siempre efectuó la ilusión de "profundidad" al comprehender todo como resultado de una evolución histórica. Para el historista, "profundidad" es perspectiva histórica; para él, la esencia (o identidad) de una nación, una institución, una clase social, etc., radica en su historia.[88] De acuerdo con su desconfianza hacia el contextualismo, el escrito histórico posmoderno simpatiza poco con la retórica del cambio que creó la ilusión historista de profundidad. Esto quizá explique por qué el escrito histórico posmoderno siente una afinidad electiva con la antropología. Como señaló Rüsen de manera perceptiva, en la antropología "tenemos que abordar esas épocas y espacios de la vida humana que no se dejan subsumir en una concepción genética del nacimiento de las sociedades modernas".[89] La fascinación del escrito histórico posmoderno por la antropología atestigua su deseo de liberar los fenómenos históricos de las raíces que tienen en su pasado.[90] Y cuarto, la reificación del pasado que lleva a cabo la metáfora historista del historiador transhistórico, que contempla la realidad dada de manera objetiva del río del tiempo, deberá intercambiarse por una experiencia "nostálgica" del pasado en la que éste ya no sea una realidad externa. Debido a la disolución de la

metáfora, la realidad objetiva del pasado se abandona por la hiperrealidad posmoderna, por una realidad histórica que nace sólo gracias a la experiencia, pensamiento y escrito históricos, de una forma que se aclarará en lo que resta de esta sección.

A continuación podemos preguntarnos dónde puede encontrarse esta radicalización y trascendencia del historismo en la práctica histórica real. Al responder esta pregunta, haríamos bien en considerar *El Mediterráneo,* de Braudel, puesto que es admisible sostener que el *opus famosum* de Braudel es tanto el punto culminante de la búsqueda historista de la unidad y síntesis *como* el primer anuncio de una experiencia posmoderna del pasado. Para explicar esta interpretación del libro de Braudel, recurriré al análisis más perceptivo de esta obra, a cargo de Hans Kellner, quien demuestra que la mayoría de revisores y comentaristas (por ejemplo, Febvre, Van Houtte y Bailyn, entre otros) quedaron de hecho muy impresionados por la capacidad de Braudel de conseguir una síntesis majestuosa de la multiplicidad caótica de la realidad económica y política del mundo mediterráneo del siglo XVI. Pero después Kellner nos sorprende al citar un texto de Claude Lefort en el que indica que Braudel a menudo se mostraba con "un puntillismo que parece contrario a la inspiración sociológica de la obra".[91] Kellner expone con brillantez la naturaleza y orígenes textuales de este puntillismo. Al hacerlo, llama nuestra atención a las "arenas movedizas de la superficie" del texto de Braudel; explora la "continua serie de oxímoron" que ahí se hallan; por ejemplo, cuando Braudel elige hablar de "planos líquidos", "Saharas acuosos" y de "islas que el mar no rodea".[92] Ilustrativo de la debilidad de Braudel por el oxímoron y la paradoja es un mapa en el que el Mediterráneo se relaciona con el resto del mundo: el mapa muestra un globo con "el Polo Sur en la parte superior dominado por un África enorme e inminente".[93] Es claro, como observa Kellner, que estas tácticas textuales intentan "desfamiliarizar" el pasado y socavar de manera sistemática toda noción fija acerca del pasado que podamos tener. Pero lo más asombroso es la declaración del mismo Braudel de que su libro podría considerarse "un reloj de arena, eternamente reversible".[94] Con seguridad, ninguna metáfora sería más hostil al enfoque historista metafórico del pasado que esta metáfora de una regresión continua y de una destrucción de puntos de vista privilegiados. Esta metáfora es una metáfora de la muerte de la metáfora. En consecuencia, este gran libro de Braudel, que se considera por lo general el paradigma del escrito histórico "científico" y de los poderes de la síntesis histórica, contiene al mismo tiempo las semillas de la desintegración de un entendimiento metafórico sintético del pasado.

Pero estas tendencias antihistoristas posmodernas permanecerían por largo tiempo sin generar eco alguno en el escrito histórico contemporáneo. Los intentos de transformar la historia en una ciencia, junto con el propio programa de Braudel de una *histoire totale* o *globale,* aseguraron por mucho tiempo la ascendencia de la síntesis histórica en la disciplina. Y aunque ya hacía una o incluso dos décadas que se había preparado el

terreno para la ruta hacia las concepciones posmodernas, por ejemplo, con la genealogía de Foucault y la microhistoria de Ginzburg, fue sólo hasta años recientes cuando nos encontramos con historiadores listos para emprender un ataque franco al centrismo sintético de la teoría y práctica histórica historistas. Una indicación de este cambio reciente de ánimo puede encontrarse en el rechazo del historiador alemán Hans Medick de lo que él llama "puntos de vista centristas", con el argumento de que "tales puntos de vista ubican de forma prematura los fenómenos históricos en la periferia o en el centro del desarrollo histórico, y en ambos casos recurren a la noción del 'Gran Cambio', sea modernización, industrialización, urbanización o el nacimiento de instituciones burocráticas o estados-nación".[95]

Medick es un protagonista bien conocido de la *Alltagsgeschichte,* y puesto que la *Alltagsgeschichte* bien puede verse como una rama de la subdisciplina histórica más grande de la historia de las mentalidades, podemos esperar que la segunda nos proporcione los ejemplos mejores y más representativos del escrito histórico posmoderno. Así, si regresamos a la historia de las mentalidades, reconoceremos que una de sus características más notorias en comparación con otras subdisciplinas históricas es su extraordinario descubrimiento de nuevos objetos para la investigación histórica. Esta inventiva de la historia de las mentalidades es de especial interés en el contexto de este análisis. Una diferencia crucial entre los pensamientos históricos historista y posmoderno es que éste se resiste a la reificación del pasado que le resulta tan natural al historismo (y a las teorías positivistas del escrito histórico). Por tanto, es dable esperar que una mirada más atenta al descubrimiento de nuevos objetos de investigación histórica por parte de la historia de las mentalidades nos lleve al círculo mágico dentro del cual se originan la realidad histórica y la experiencia histórica posmodernas. Al estudiar el descubrimiento de nuevos objetos de investigación histórica en la historia de las mentalidades, quizá logremos detallar un poco más la experiencia "nostálgica" posmoderna de la diferencia que analizamos en una sección anterior.

La premisa crucial aquí es que la historia de las mentalidades halla sus nuevos objetos y busca la experiencia de la diferencia en lugares en donde el escrito histórico previo sólo habría visto una *ausencia* de diferencia. La historia de las mentalidades es la historia del amor, la sexualidad, del temor a la muerte, etc. (es decir, de los aspectos de la existencia humana que se creía eran relativamente inmunes al cambio histórico y poseían una permanencia cuasinatural). Dicho de otro modo, la historia de las mentalidades problematiza nuestras convicciones intuitivas de una "familiaridad" con el pasado. Convierte la desfamiliarización del pasado, que de forma tan subrepticia introdujo Braudel, en un programa histórico. Es en esta desfamiliarización de lo cuasinatural (obvio: una descontextualización de lo cuasinatural) en donde podemos encontrar nuestra pista más valiosa para darnos una idea del objeto histórico posmoderno y la experiencia

posmoderna de la diferencia. Se debe observar que la desfamiliarización es una desintegración de lo que en un principio se vio como un presente natural ahistórico en un presente histórico y un pasado histórico, mientras la experiencia de lo desconocido supone una conciencia continua del proceso de separación. En otras palabras, la desfamiliarización es una *duplicación* del presente originalmente natural, mientras el recuerdo de la unidad que antecede a la duplicación es el fondo contra el cual la experiencia de lo desconocido sólo se articula a sí misma. La similitud entre desfamiliarización en la historia de las mentalidades contemporánea y la experiencia o sensación histórica, según la describieron Goethe y Huizinga, no necesita mayor elucidación.

Freud analizó en detalle la duplicación de lo conocido (y la experiencia simultánea de la desfamiliarización) en su ensayo sobre lo ominoso. No es de sorprender que lo ominoso deba aparecer en nuestro análisis. El sentimiento de nostalgia, o *Heimweh,* de estar lejos del *Heim* u hogar propio en contra de lo que se desearía, debe relacionarse de manera estrecha con el sentimiento de *Unheimlichkeit*, el término de Freud para lo ominoso.[96] Freud caracteriza la experiencia de lo ominoso como sigue: "la identificación con otra persona hasta el punto de equivocarse sobre el propio yo o situar el yo ajeno en el lugar del propio —o sea, duplicación, división, permutación del yo".[97] La similitud entre la experiencia de lo ominoso y la manera en que la historia de las mentalidades opone una parte de nuestro yo inicialmente natural (la parte que historizó la historia de las mentalidades) a ese yo natural es que *ambos* llevan a cabo esta división del yo que Freud describe en el pasaje recién citado. En ambos casos puede observarse un proceso de duplicación que concede una independencia ominosa a lo que pensaríamos debe formar parte de nosotros mismos, de nuestra identidad "natural", de nuestro *Heim* (hogar), pero ya no. Así, de acuerdo con Freud, los objetos que de forma paradigmática evocan en nosotros un sentimiento de *Unheimlichkeit* son miembros seccionados que parecen tener vida propia; una cabeza, brazo o pie amputados "contienen algo enormemente ominoso, en particular cuando se les atribuye todavía una actividad autónoma".[98] De manera similar, la historia de las mentalidades otorga una independencia ominosa a los aspectos de nosotros mismos que siempre creímos parte de nuestra naturaleza inmutable, pero que el historiador de las mentalidades demuestra que es históricamente contingente; una independencia que el historismo buscaría siempre neutralizar de nuevo al hacer que esos aspectos ominosos del pasado formaran parte del proceso de evolución histórica que se esperara los integrara en nuestra esencia o nuestra *identidad.*

Además de estas similitudes formales, hay también una afinidad material entre lo ominoso y el escrito histórico posmoderno. Consideremos, primero, que la historia de las mentalidades empezó como la historia del amor, la sexualidad, el temor a la muerte, etc.

En especial, los temas de la muerte y las especulaciones referentes a ella corresponden con claridad a la afirmación de Freud de que "a muchos seres humanos les parece ominoso en grado supremo lo que se relaciona de manera íntima con la muerte, con cadáveres y el retorno de los muertos, con espíritus y aparecidos".[99] Este vínculo entre lo ominoso y el regreso del pasado de una manera u otra al presente es, por supuesto, muy interesante desde la perspectiva de este capítulo. Y desde aquí, la historia de las mentalidades evolucionó hasta una historia de la creencia en brujas, en los poderes animistas que ciertas personas creían poseer y en la historia de una amplia variedad de supersticiones; en resumen, en una "historia de lo ominoso". Debido a esta fascinación con la historia de la superstición, la historia de las mentalidades parece de forma curiosa desandar la misma ruta que la Ilustración. Pero si la pretensión de la Ilustración era destruir la superstición al dejar al descubierto las condiciones históricas (corruptas) que le dieron origen, la historia posmoderna de las mentalidades presenta la superstición como una posibilidad potencial permanente, puesto que es, y fue, el resultado de una duplicación del yo y no un mundo que nos sea radicalmente ajeno. La superstición es el "otro" de nuestra cultura. Por ende, la "producción" de lo ominoso en la historia de las mentalidades puede demostrar la futilidad de todos nuestros intentos por reducir la superstición a los meros tristes remanentes de un pasado menos ilustrado. De hecho, tales intentos son intentos de reprimir lo que inconscientemente sabemos que forma parte de nosotros mismos (lo que, por cierto, *no* significa que esta represión sea algo malo en todos los casos). Debemos reconocer que "esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión".[100]

Pero hay otro elemento en el tren de pensamiento de Freud que no merece menos nuestra atención. Freud explica en su ensayo la forma en que una vez experimentó lo ominoso cuando se extravió una calurosa tarde en un pequeño pueblo italiano. Vagó por las calles, que estaban desiertas porque era la hora de la siesta, y descubrió, para su consternación, que en su esfuerzo por desandar su camino había regresado a la misma calle tres veces. Este triple regreso involuntario al mismo lugar generó en él un repentino sentimiento de desazón y de *Unheimlichkeit.*[101]

Esta asociación o combinación de una experiencia de lo ominoso, de la hora de la siesta y de, según las propias palabras de Freud, "die beständige Wiederkehr des Gleichen" (el permanente retorno a lo igual)[102] nos lleva al asunto extraño y complejo que se conoce como "los demonios de mediodía", cuyas raíces históricas pueden rastrearse hasta los albores de la civilización humana. En una serie de ensayos tanto eruditos como poéticos, el historiador francés Roger Caillois describió el papel que desempeñó este tema en el folclor y la poesía de la Grecia preclásica y clásica.[103] Demuestra que para los griegos —y los egipcios— el mediodía era una hora tan fatal

como la medianoche lo era a menudo en el folclor occidental, y generaba temores y ansiedades parecidos respecto de la muerte, los muertos y, de forma característica, el *regreso* de los muertos. De este modo el mediodía se asoció con la anulación de lo que parecía irrevocable en el pasado y por él, y el hecho de que el mediodía despierte en nosotros el temor paradójico del retorno precisamente de quienes más amamos sólo se suma a nuestra ansiedad y confusión. De hecho, era a mediodía cuando nuestros pensamientos estaban con los muertos; de este modo Sófocles declara de forma explícita en su *Antígona* que Antígona ofreció un sacrificio a Polinices, su hermano muerto, a mediodía. Por lo general, era a mediodía cuando se recorrían las cortinas de los templos, no porque a esa hora el templo debiera reservarse para los dioses, sino porque el mediodía era la hora de los muertos y entonces es peligroso para los mortales, incluso los sacerdotes, entrar en el templo.[104] Fue a mediodía cuando las sirenas, antepasados de los vampiros de épocas posteriores, amenazaban a los marineros en mar abierto con la mayor oportunidad de éxito, pues el calor del sol y la ausencia de viento en esa hora del día debilitaban las defensas de los marineros contra sus seducciones.[105] Era a mediodía cuando los pastores de Arcadia abandonaban sus rebaños y se escondían del sol bajo los escasos arbustos de los campos pedregosos y ardientes. Si el calor del día impedía ya toda actividad, el temor de despertar a Pan con el sonido de las flautas de los pastores los condenaba aún más a una "lourde inactivité".[106] No obstante, quedarse dormido no era menos peligroso, pues dormir convertía a los pastores en víctimas fáciles de las ninfas que se alimentaban de sangre y esperma humanos, con lo que sus víctimas quedaban reducidos a una demencia permanente. Por último, fue a mediodía cuando Cristo murió en la cruz, la tierra se estremeció y los cielos se oscurecieron, como lo indican los Evangelios. Como sugiere el último ejemplo, la cristiandad no sería menos sensible a "los demonios del mediodía" que la Antigüedad pagana. No puede haber duda, comenta Caillois, de que la "apatía" que padecieron los monjes desde san Antonio y que describieron tantos autores preocupados a lo largo de la Edad Media es descendiente directa de las ansiedades misteriosas e irracionales que producían "los demonios del mediodía".[107]

Es evidente que la experiencia de "los demonios del mediodía" debe ser en esencia una experiencia de la naturaleza. Como tal, son varias sus características: está, sobre todo, el calor de principios de la tarde, cuando el sol se muestra en todo su esplendor; está la ausencia de viento; hay una suerte de silencio metafísico que parece sobrecoger la naturaleza alrededor de la mitad del día; y por último, pero no menos importante, está el peligro de la insolación (cuyos síntomas patológicos se anticipan ya, de una forma de lo más significativa, en la parálisis física y mental que causan las incomodidades del mediodía).[108] Pero más importante que todos estos fenómenos es lo siguiente: El mediodía, en las regiones sureñas, produce un cambio característico en la forma en que

se nos presenta el mundo natural. Por lo general, en especial en la mañana y en la tarde, la naturaleza, los árboles, arbustos, casas, etc., parecen formar parte de una totalidad mayor que los abarca a todos. La razón principal de esto es que los objetos y sus sombras se entremezclan y de este modo se confunden entre sí. En contraste, "l'individualité de l'heure de midi vient, comme in l'a vu, de la diminution de l'ombre",[109] las sombras desaparecen al mediodía cuando el sol está en su cenit, todo se retira, junto con su sombra, en sí mismo, se convierte en lo que es, coincide con su esencia, mientras que no queda ya espacio ninguno para los matices "sombríos" entre lo que es esencial y lo que es contingente o mera apariencia. A mediodía en las regiones mediterráneas el "contacto" entre los objetos que vemos a nuestro alrededor parece momentáneamente suspendido y parece que los objetos ya no tienen interés entre sí, ni en nosotros. El efecto que tiene esto en la psique humana —y aquí se halla la esencia de los "demonios del mediodía"— es un sentimiento de expulsión o exclusión de la realidad misma. Leconte de Lisle expresó bien la experiencia como sigue:

> Homme, si le coeur plein de joie ou d'amerture,
> Tu passais vers midi dans les champs radieux,
> Fuis! la nature est vide et le soleil consume;
> Rien n'est vivant ici, rien n'ést triste ni joyeux.[110]

La naturaleza se alejó de nosotros, se absorbió en sí misma y ya no funciona como el receptáculo de nuestras alegrías y pesares. El mundo nos dio la espalda y no nos invita ya a ser parte de él. Dicho de otro modo, la realidad física que solía ser nuestro hogar natural o *Umwelt,* en el que nos reconocíamos y que por tanto comúnmente sentíamos como parte indisoluble de nosotros, de repente se volvió extraña, desconocida e inhóspita. La naturaleza se vuelve *unheimlich.* Una realidad que fue parte de nuestra vida se independizó de nosotros (como los miembros seccionados de Freud), es ajena y se empeña en tener una vida *propia.* De manera temporal, perdimos de este modo una parte de nosotros mismos y de lo que pensábamos era una parte adecuada y natural de nuestra identidad. Se nos recuerda en toda su crudeza lo que, con toda probabilidad, es el suceso más traumático de todo ser humano: el proceso de separación que rompe para siempre y de forma irreparable la unidad solipsista en la que vivimos con la realidad durante los primeros meses de nuestra existencia; un proceso que nos ubica por el resto de nuestra vida como individuos solitarios en oposición a la realidad física y social. Y la futilidad de nuestro anhelo nostálgico por restablecer esa unidad primitiva se hace evidente en cada ocasión que experimentamos "los demonios del mediodía".

Con su perspicacia histórica acostumbrada, Hegel reconoció todo esto en lo que simbolizó Pan para los griegos (si bien debe admitirse que el esquema hegeliano del espíritu objetivo, subjetivo y absoluto, el esquema que dicta la periodización de la historia

de Hegel, resulta ser peculiarmente útil y sugerente en este caso). "Terror pánico", la clase de temor que Pan inspiraría en los pastores arcadianos, fue la manera en que los griegos preferían concebir "los demonios del mediodía". Y acerca de Pan, Hegel observa:

> Hemos dicho que el espíritu presta oído; hemos hablado del presentimiento, de la ensoñación. Pero el espíritu no se detiene en el negro presentir y anhelar; necesita dar una respuesta a su anhelo. Ésta se halla, por ejemplo, en la representación de *Pan.* Pan es el universo, mas no como algo objetivo, sino a la vez como algo que produce estremecimiento. Desarrollado por sí, conducirá Pan a aquella otra representación de la naturaleza madre de todas las cosas. En Grecia, Pan no es el todo *objetivo,* sino lo indeterminado que está enlazado con el momento de lo *subjetivo* […] es lo que suscita horror […] en el bosque solitario.[111]

Como sugiere Hegel con su afirmación de que el "terror pánico" contiene "un momento de lo subjetivo", la naturaleza, o Pan, no nos atemoriza tanto en su súbita aparición como un "otro" total, sino porque este "otro" se reconoce como una *antigua* parte de nosotros. Es el temor que causa lo conocido que se vuelve desconocido, ajeno y que de repente se enfrenta a nosotros; un temor, por tanto, que contiene lo esencial en la experiencia de lo ominoso.

Y aquí, por último, termina mi argumento. La experiencia nostálgica del pasado, la experiencia del pasado como la encontramos en las áreas pertinentes de la historia de las mentalidades, no es la experiencia de un cuasiobjeto (historista), fuera de nosotros y como pequeña parte de nosotros tal como la clase de *objetos* físicos que investigan los físicos. Aceptamos sin problemas la independencia respecto de nosotros de los objetos que investiga el físico; la independencia de los objetos que se aborda en la historia de las mentalidades nos da una experiencia de lo ominoso porque de forma correcta descubrimos en tales objetos partes extrañas de nuestra identidad cultural e histórica. Es precisamente este aspecto de ellos el que se investiga en la historia de las mentalidades; sin embargo, no se investigan como *objetos,* sino como objetos que encarnan una "distancia" de nosotros y, no obstante, al mismo tiempo, dentro de nosotros. La independencia ominosa de los objetos que analizan la historia de las mentalidades no sirve para *objetivar* el pasado, sino, al contrario, para *deshacer* la objetivación (historista y positivista); sugiere la misteriosa existencia de un reino *entre* nosotros y el pasado reificado del historista y del positivista.

Diversos eruditos, como Schlechta y Bollnow, demostraron la primacía de la noción del mediodía en la obra tardía de Nietzsche. Sin embargo, en contraste con la tradición clásica, la asociación de la experiencia del mediodía con sentimientos desagradables o con lo ominoso está curiosamente ausente en los textos de Nietzsche acerca del tema. El *grosser Mittag* es para Nietzsche más bien su símbolo favorito de felicidad, finalización y perfección. Parecería, como sostuvo Schlechta, que mientras Nietzsche destacó incluso más que los autores clásicos el carácter básico y original de la experiencia del mediodía, estuvo tentado a transformar la experiencia en una alegoría (o parodia) de la llegada de

Cristo, procedimiento que desde luego sería difícil esperar de este heraldo del anticristo.[112] Sin embargo, es cierto que Nietzsche atribuyó a la experiencia del mediodía un sentimiento de felicidad que no está del todo exento de los elementos que observamos antes; Bollnow describe el sentimiento como "ein schweres und dunkles, irgendwie *unheimliches* [las cursivas son mías] und hintergründiges Glück" (una clase de felicidad pesada y oscura, un poco *ominosa* y sombría).[113] Sin embargo, lo que puede justificar esta breve digresión en la opinión de Nietzsche sobre la experiencia del mediodía es el interesante hecho de que proyectó en ella una cierta noción del tiempo histórico. Esto nos permite añadir un detalle final al recuento que ofrecimos aquí de las diferencias entre historismo y posmodernismo. Sin duda, la vinculación de la experiencia del mediodía con una noción de tiempo histórico ya se halla en los textos de autores clásicos. Así, Calímaco y Hermias observaron que el tiempo —como se representaba en el movimiento de las sombras que proyectan árboles, construcciones, etc.— parece ir más despacio cuando se acerca el mediodía hasta detenerse por completo durante una fracción de segundo cuando ese segundo de hecho llega. En ese momento, parecen coincidir el tiempo lineal (que produjo el momento) y la eternidad (cuando el tiempo se detiene).[114]

Pero Nietzsche dio un significado aún más dramático a la noción del tiempo que simboliza la experiencia del mediodía al relacionar ésta con su idea del eterno regreso de lo igual *(die ewige Wiederkehr des Gleichen).* La noción del tiempo de Nietzsche y la experiencia del mediodía se relacionan de forma explícita, por ejemplo, en el pasaje siguiente: "y en cada ciclo de la existencia humana habrá siempre una hora, cuando primero uno, luego muchos y después todos abracen el pensamiento más poderoso, el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas: para la humanidad ésta es siempre la hora del mediodía".[115] Estos pronunciamientos y otros relacionados de Nietzsche (en su mayor parte en *Así hablaba Zaratustra)* han sido el desafío favorito para la perspicacia interpretativa de los muchos comentadores de Nietzsche, al menos desde Heidegger,[116] en especial puesto que Nietzsche mismo en ningún momento aclara del todo sus intenciones exactas. Pero en lo que la mayoría, si no todos, los comentadores concuerdan es en que la combinación de las dos ideas del *grosser Mittag* y del mito del eterno retorno significó para Nietzsche una crítica del tiempo lineal (historista): la concepción del tiempo en el que cada presente surge dentro de una serie lineal desde el pasado que le precedió inmediatamente. El mito del eterno regreso rompe con esta concepción del tiempo lineal y evolucionista al destacar con determinación el momento *en sí,* a expensas de su condición de ser tan sólo una parte de una serie en desarrollo de momentos (lo que nos da el historismo). La idea es la siguiente: Si, de conformidad con el mito del eterno retorno, cada momento se repite sin fin, el momento se emancipará de los vínculos que tiene con su pasado y su futuro, y se convertirá en un "momento eterno" en sí. El momento se disociará de su pasado y su futuro, se independizará de

ellos, y de este modo se presentará ante nosotros una *sub specie aeternitatis.* Se podría pensar aquí en la metáfora siguiente. Dentro de la concepción del tiempo que sugiere el mito del eterno retorno, el tiempo ya no es la línea (historista), sino que debe pensarse más bien como un plano, que consiste en una infinidad de líneas (historistas) paralelas. En este plano, en lugar de vincular los puntos en una misma línea, también podría trazarse una línea que conectara todos los puntos que representaran el *mismo* momento en cada línea individual. Y de *esa* línea se podría decir con razón que simboliza una conjunción de un momento (la línea conecta los puntos que representan el mismo momento) con la eternidad (al cruzar todas las líneas paralelas individuales del plano, esta línea forma parte de la eternidad en la que debe situarse el eterno retorno de lo igual). Así, Bollnow escribe:

> Pero lo esencial es que la Eternidad que se presenta aquí introduce una dimensión más allá de la extensión del tiempo finito [tenemos aquí la línea que conecta todos los retornos de un mismo momento] y, por tanto, no forma parte de él, sino que sólo es posible como un momento del tiempo sin extensión [y éste es el momento en sí].[117]

Sea que aceptemos o no la especulación de Nietzsche acerca de la eternidad y el eterno retorno (yo no, puesto que veo en ellos tan sólo una "transfiguración" de la ideología historista de la *Universalgeschichte),* para todos queda claro que aquí Nietzsche propone una concepción del tiempo en la que el momento, por decirlo así, se rebela contra su sujeción a la serie histórica historista. Es la revolución del momento contra la evolución (histórica), revolución que es tanto liberadora como plena de nuevos peligros e incertidumbres. Sin embargo, la transfiguración de Nietzsche del historismo nos da un antihistorismo o un poshistorismo de forma muy parecida, aunque no idéntica, a mi argumento de líneas atrás. Y en lo que respecta a la similitud, en ambos casos el momento asume una independencia "ominosa", ominosa en el sentido de que lo que fue conocido y parte de nuestra identidad histórica está ahora fuera del alcance de la "apropiación" historista.

Así, si el mediodía lleva a cabo, como vimos, una disolución de las conexiones entre los objetos del mundo y entre esos objetos y nosotros, este movimiento de disolución se reforzará mucho si se relaciona con el mito del eterno retorno que estimula efectos parecidos. El simbolismo del mediodía y el mito del eterno retorno efectúan una desintegración de la secuencia lineal tranquilizadora, con ayuda de la cual nosotros —y los historistas— tratamos de apropiarnos del pasado y de sentirnos "en casa" en él. Al comentar el mito de Nietzsche, Kundera escribe: "Digamos, por tanto, que la idea del eterno retorno significa cierta perspectiva desde la cual las cosas aparecen de un modo distinto de como las conocemos: aparecen sin la circunstancia atenuante de su fugacidad". Sin embargo, aunque los sucesos de nuestro pasado personal o los de la

historia humana asuman esta independencia ominosa entre sí, se nos presenta una compensación de esta disolución de la coherencia del pasado, puesto que estos hechos pueden presentarse ahora con la intensidad de la añoranza nostálgica. Por una paradoja curiosa, la disolución del pasado historista es la condición de la posibilidad de tener lo que en realidad es una experiencia del pasado. Kundera continúa y dice que en el proceso nietzscheano "el crepúsculo de la desaparición lo baña todo con la magia de la nostalgia; todo, incluida la guillotina".[118] Sólo el pasado privado de cercanía es el pasado que en realidad podemos sentir y tocar.

Aquí encontramos, pues, una última indicación de la manera en que se comparan el historismo y el posmodernismo y cómo debemos concebir el objeto posmoderno de la experiencia histórica. El historismo objetivó el pasado y lo vio como un proceso lineal; pudo hacer ambas cosas al mismo tiempo al colocar —como sugirieron Ranke y Mink— al historiador en su cima segura, trascendental y transhistórica desde la cual podía contemplar el flujo del río del tiempo. La categoría de la diferencia sólo se ubicaría en el pasado objetivado *en sí,* puesto que la "distancia" desde la cima trascendental al río del tiempo pertenece al reino de la epistemología y no al de la historia. En contraste, el posmoderno y la experiencia del tiempo del posmoderno, como ejemplificó la especulación de Nietzsche sobre el *grosser Mittag* y el eterno retorno, nos obliga a historizar la distancia epistemológica del historista. Lo hace al presentar el pasado como un presente privado de cercanía, como una parte de nuestra identidad que se volvió distinta, ajena y ominosa. Dentro de *esta* "constitución" del pasado, no es un pasado objetivado en sí, sino la "diferencia" lo que es el objeto de la experiencia histórica.

CONCLUSIÓN

En este ensayo, intenté elaborar un inventario de diferencias y paralelismos entre historismo y posmodernismo. Con tal fin, comparé las teorías históricas historista y posmoderna desde la perspectiva de la representación, ontología, epistemología y experiencia histórica. El obstáculo principal para mi empresa fue el hecho de que la teoría histórica posmoderna no ha hecho hasta ahora un esfuerzo serio y sostenido de definir con claridad su postura desde las perspectivas antes mencionadas. Así, tuve que desarrollar aquí las posturas pertinentes en aras de la comparación que deseaba hacer. Se podría objetar que, de ese modo, atenté contra el espíritu del posmodernismo, una de las diferencias más esenciales entre modernismo (o historismo) y posmodernismo, puesto que al segundo sencillamente no le interesan las opiniones bien articuladas sobre ontología, epistemología, etc. Considerar tales opiniones es así una preocupación típicamente modernista. De hecho, los posmodernos a menudo son en gran parte

indiferentes ante problemas filosóficos tradicionales (hecho que se explica en parte por las raíces que tiene el posmodernismo en la teoría literaria). No obstante, es precisamente por el bien del debate histórico que me tomé la libertad de extrapolar de las opiniones posmodernas una postura sobre los temas filosóficos mencionados antes. Mi excusa para hacerlo es que creo que el posmoderno puede decirnos algo acerca de la práctica contemporánea de la historia (en especial en el campo de la historia de las mentalidades) que aún no sepamos y pueda expresarse mejor en términos de un debate, si bien imaginario, entre el posmoderno y el historista (o el positivista). Sin embargo, en esta etapa, el posmoderno podría objetar que no se interesa en debates ni argumentos y que, una vez más, los hechos acerca de la manera en que los posmodernos tienden a reaccionar ante sus oponentes modernos fortalece mi sospecha de que así es como tal vez responderían en verdad los posmodernos. Por desgracia, hay mucho de cierto en la crítica de Habermas cuando censura en el posmodernismo "las exageraciones metódicas de una crítica de la razón que se ha hecho total y que consigue reflejar sintomáticamente como expresión antes que como concepto un difuso espíritu del tiempo".[119] Pero si ésta es de hecho la reacción del posmoderno al desafío del debate con el moderno o el historista, me gustaría enfrentarlo con su alma gemela posmoderna: Richard Rorty, quien dejó tan claro que es en el debate y el análisis en donde debemos depositar nuestras esperanzas de que toda búsqueda intelectual sea fructífera.

La conclusión de la comparación es que el posmodernismo es una radicalización del historismo y, por tanto, no es tan extraño, irracional ni objetable como suponen muchos eruditos. La fragmentación del mundo histórico, el detalle que ya no se ve como una expresión de un conjunto más grande, una tendencia nominalista respecto de la ontología de la representación, todas estas visiones posmodernas están presentes ya en el historismo. Pero donde el historismo y el posmodernismo difieren de manera más notoria es en el asunto del objeto histórico. El objeto histórico del historista es un pasado reificado; el posmodernismo también conoce un objeto histórico, pero uno con una independencia y autonomía propias y "ominosas"; no obstante, esta independencia sólo se anuncia en "el mediodía de la experiencia histórica". Es un objeto histórico que obtiene su estatus a partir de formar parte de una realidad objetiva sólo gracias a una duplicación de nuestra conciencia de nosotros mismos y de nuestro presente; como tal, no es parte de un pasado reificado sino que se ubica en la distancia o diferencia entre pasado y presente. Es en la sensación histórica nostálgica en la que se articulan con mayor claridad las distintas formas como experimentan el pasado el historista y el posmoderno.

El propósito de este ensayo no fue elogiar la teoría histórica posmoderna. Es cierto que el posmodernismo (como se presentó aquí) quizá sea capaz de evitar algunas de las casas a medio terminar que el historismo construyó para sí. No obstante, aún queda por

ver si el posmodernismo tiene más éxito que el historismo en su apoyo a la práctica historiográfica. Ninguna teoría histórica le ha garantizado al escrito histórico triunfos más grandes y bien merecidos que el historismo. Y tal vez haya mucho de cierto en la afirmación de Rorty de que, en gran medida, las teorías posmodernas dependen e incluso se nutren de sus contrapartes modernas.[120] Por tanto, este ensayo no desea anunciar una ruta del historismo al posmodernismo que todos debamos seguir; es tan sólo un mapa burdo y provisional para delinear el territorio intelectual en el que puedan vivir y prosperar el historista moderno y el posmoderno. Debemos comprender, no recomendar

[1] Véase por ejemplo C. Jencks, *Postmodernism: The New Classicism in Art and Architecture,* Londres, 1987. Jencks incluso nos proporciona datos de la victoria final del posmodernismo sobre la arquitectura moderna. La fecha es 1972: el año en que se derribó el edificio moderno Pruitt-Igoes en St. Louis. "Esta explosión de 1972, con incontables réplicas por todo el mundo como respuesta radical a dichos inmuebles, pronto simbolizó la muerte mítica de la arquitectura moderna." Véase Jencks, *Postmodernism,* p. 27.

[2] Un análisis útil de la relación entre posmodernismo y teoría literaria contemporánea que trasciende la ecuación facilista de deconstructivismo y posmodernismo se encuentra en S. Connor, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary,* Oxford, 1990, pp. 103-132.

[3] Además de los textos de Richard Rorty desde 1979, son en particular útiles los de J. Rajchman y C. West (coords.), *Post-Analytic Philosophy,* Nueva York, 1985, y K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (coords.), *Philosophy: End or Transformation?,* Cambridge, Massachusetts, 1987.

[4] Véase en especial C. Lefort, *Democracy and Political Theory,* Oxford, 1988, e *id., The Political Forms of Modern Society,* Oxford, 1986.

[5] Esta eliminación es la tesis principal de A. Huyssen, *After the Great Divide,* Londres, 1988.

[6] P. Bürger, *Theory of the Avant-Garde,* Minneápolis, 1984; véase en especial el cap. 1.

[7] De aquí el eclecticismo del posmodernismo. El abandono de la noción de vanguardia implica abandonar la periodización. Y abandonar la periodización da por resultado echar abajo las barreras contra el eclecticismo.

[8] La paradoja de un periodo que se presente a sí mismo como el periodo histórico que no se periodiza se analiza en G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture,* Cambridge, 1988, p. 4. [Versión en español: *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna,* México, Gedisa, 1986.] B. Lang, "Postmodernism in Philosophy: Nostalgia for the Future, Waiting for the Present", en A. J. Gascardi (ed.), *Literature and the Question of Philosophy,* Baltimore, 1987; A. Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* Berkeley, 1985; véase, por ejemplo, pp. 296 y ss.

[9] J. F. Lyotard, *La condition postmoderne,* París, 1979, p. 50. [Versión en español: *La condición posmoderna,* trad. de Mariano Antolín Rato, México, Planeta, 1993, p. 69.]

[10] *Ibid.*

[11] Lyotard, *La condición,* p. 136.

[12] Lyotard, *La condición,* p. 88.

[13] Las narraciones de los cashinahua para Lyotard son paradigmáticas de la legitimación social del conocimiento mediante la narración. Termina su análisis de la legitimación social al contrastarla con la clase de legitimación social que conocemos en Occidente. Véase Lyotard, *La condición,* p. 53.

[14] Aunque el interés y el respeto por la filosofía de la historia especulativa son en verdad mayores que hace unas décadas, demostraron ser insuficientes para elaborar nuevos sistemas especulativos.

[15] Lyotard, *La condición,* p. 83.

[16] Lyotard, *La condición,* p. 136.

[17] Citado en F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* Munich, 1965, p. 468.

[18] G. G. Iggers y K. von Moltke (coords.), *Leopold von Ranke, The Theory and Practice of History,* Indianápolis, 1973, p. 31.

[19] Mandelbaum da la siguiente definición autorizada de histori(ci)smo: "El historismo es la creencia de que una comprensión adecuada de la naturaleza de todo fenómeno y una evaluación adecuada de su valor se obtienen al considerarlos en términos del lugar que ocuparon y del papel que desempeñaron dentro de un proceso de desarrollo". Véase M. Mandelbaum, *History, Man & Reason,* Baltimore, 1971, p. 42. Se exponen otras definiciones de histori(ci)smo y su relación con la de Mandelbaum en mi obra *Denken over geschiedenis: Een overzicht van geschiedfilosofische opvattingen,* Groninga, 1986, pp. 174-177.

[20] R. Rorty, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", en Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Brighton, 1982. [Versión en español: *Consecuencias del pragmatismo,* trad. José Miguel Esteban

Cloquell, Madrid, Tecnos, 1996.]

[21] Iggers, *Leopold von Ranke,* p. 42.

[22] J. Baudrillard, "Simulacra and Simulations", en Baudrillard, *Jean Baudrillard: Selected Writings,* edición e introducción de Mark Poster, Cambridge, 1988, p. 166.

[23] *Ibid.*

[24] Baudrillard, *Simulacra,* p. 169.

[25] *Ibid.*

[26] Baudrillard, *Simulacra,* p. 168.

[27] Baudrillard, *Simulacra,* p. 170. En el capítulo 4 de este volumen hay una exposición más o menos parecida de la representación histórica basada en sugerencias de Gombrich y Danto.

[28] Baudrillard, *Simulacra,* p. 170.

[29] S. Freud, *The Interpretation of Dreams,* parte 2, en Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 5, Londres, 1953, p. 611. [Versión en español: *La interpretación de los sueños,* en *Obras completas,* trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, vol. 5, p. 599.]

[30] Connor, *Postmodernist Culture,* p. 212.

[31] Connor, *Postmodernist Culture,* pp. 132-157; es dudoso que exista en realidad una diferencia material entre las visiones de representación moderna y posmoderna en la medida en que el posmodernismo quizá pueda verse mejor como una autoconciencia moderna. Huyssen, por ejemplo, ha sostenido esto en *After Divide,* p. 209. El ataque posmoderno a la representación se podría interpretar mejor como una *nueva* teoría de la representación. De hecho, ésta es mi postura.

[32] F. Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review,* 146, 1984, p. 58.

[33] Aquí podría pensarse en varios pintores que analizó Jencks, como James Valerio, Hockney, Erlebacher o Roberts. Véase Jencks, *Postmodernism,* capítulos 3-6.

[34] A. Liu, "Local Trascendence: Cultural Criticism, Postmodernism, and the Romanticism of Detail", *Representations* 32, otoño de 1990, p. 78.

[35] H. G. Gadamer, *Truth and Method,* trads. G. Barden y J. Cumming, Nueva York, 1986, p. 310. [Versión en español: *Verdad y método,* trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Madrid, Ediciones Sígueme, p. 421.]

[36] Gadamer, *Verdad*. "Las ciencias históricas tan sólo continúan el razonamiento empezando en la experiencia de la vida", p. 281.

[37] Me refiero a la siguiente declaración de Goethe: "Geschichte schreiben ist eine Art, sich das Vergangene vom Halse zu schaffen" (Escribir la historia es una manera de deshacernos del pasado), citada en F. Wagner, *Geschichtswisssenschaft,* Munich, 1966, p. 248. Para Habermas, véase J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Francfort del Meno, 1973, pp. 262-300. [Versión en español: *Conocimiento e interés,* trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, Madrid, Taurus, 1986.] Habermas en este volumen compara de forma explícita al psicoanalista y al historiador en el pasaje siguiente: "Die Arbeit des *Analytikers* scheint sich zunächst mit der des Historikers zu decken; genauer, mit der des Archäologen, denn die Aufgabe besteht ja in der Rekonstruktion der Frühgeschichte des Patienten" (El trabajo del *psicoanalista* parece coincidir inicialmente con el del historiador o, más exactamente, con el del arqueólogo. De hecho, su tarea consiste en la reconstrucción de la historia del primer periodo de vida del paciente), p. 230. Herbert Marcuse y Norman Brown formularon sugerencias parecidas.

[38] M. Chase y C. Shaw, "The Dimensions of Nostalgia", en Chase y Shaw (eds.), *The Imagined Past: History and Nostalgia,* Manchester, 1989, p. 15. Véase también la sección "The Nostalgia Mode" en Jameson, *Postmodernism,* pp. 66-68. En este magnífico estudio de cuatro testadores del posmodernismo, Megill dedica mucha atención al papel que desempeñó la nostalgia en la obra de los autores que investigó. Según Megill, Heidegger es el más explícito de los cuatro "profetas del extremismo" acerca de lo que debe significar la nostalgia para el filósofo. Sin embargo, si para Heidegger el regreso nostálgico a nuestros orígenes necesita una "anulación" o *Destruktion* de la historia de la ontología, su concepto de nostalgia difiere del que presentamos aquí. En el ensayo presente es esencial que en la experiencia nostálgica tanto el pasado como el presente se acepten como tales; de hecho, el presente es el socio dominante en la relación entre los dos. El concepto de

nostalgia de Heidegger se encuentra en A. Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* Berkeley, 1985; en especial pp. 120-125.

[39] Deseaba estar de nuevo en mi país, / Donde alguna vez fui feliz, / Donde viví y soñé, / ¡El año más maravilloso de mi juventud!

Así añoraba desde lejos, / El suelo materno de la infancia, / Y esperaba que en ambientes conocidos / Encontrara de nuevo la dicha de la infancia.

Se me concedió por fin / Regresar al valle de mi juventud; / Pero para el que retorna al hogar / No es como en los días de antaño.

Al saludar a viejas amistades / Saludo a lugares queridos; / Pero mi corazón me pesa / Porque perdí para siempre lo más amado.

N. Lenau, *Sämtliche Werke in einem Bande: Herausgegeben von G. E. Barthel,* Leipzig, sin fecha, p. 21.

[40] F. Davies, *Yearning for Yesterday,* Nueva York, 1979, pp. 1 y ss.

[41] Davis, *Yearning,* pp. 14, 27.

[42] D. Lowenthal, "Nostalgia Tells It Like It Wasn't", en M. Chase y C. Shaw (eds.), *The Imagined Past: History and Nostalgia,* Manchester, 1989, p. 19. El sesgo del presente que Lowenthal atribuye a la nostalgia corresponde a la visión de nostalgia que aquí se presenta. Véase también D. Lowenthal, *The Past Is a Foreigner Country,* Cambridge, 1985, pp. 4-13. Davis escribe algo parecido: "De seguro, algunos admitirán que su nostalgia con frecuencia tiene un ligero matiz de tristeza o incluso de melancolía, pero entonces se inclinarán a describirla como 'una clase agradable de tristeza'; 'agridulce' es una palabra adecuada que se emplea en ocasiones"; véase Davis, *Yearning,* p. 14. Davis, en ese caso, no es menos insistente que Lowenthal respecto del carácter de presente del pasado nostálgico: éste "es un pasado imbuido con cualidades especiales, que, más aún, adquiere su significado a partir de la forma particular en que lo yuxtaponemos a ciertas características de nuestra vida presente", Davies, *Yearning,* p. 13.

[43] Lowenthal, "Nostalgia", p. 29.

[44] Debo esta información al doctor W. E. Krul.

[45] Citado en Lowenthal, "Nostalgia", p. 20.

[46] Davis, *Yearning,* p. 58.

[47] Davis, *Yearning,* p. 8.

[48] Esta última estrofa de "Griechenland", de Hölderlin, es un ejemplo del anhelo nostálgico por un pasado remoto:

> Mich verlangt ins bessre Land hinüber,
> Nach Alcäus and Anakreon,
> Und ich schlief' im engen Hause lieber
> Bei den Heiligen in Marathon;
> Ach! es sei die letzte meiner Tränen,
> Dei dem heil'gen Griechenlande rann;
> Lasst, o Parzen, lasst die Schere tönen,
> Denn mein Herz gehört den Toten an!

F. Hölderlin, *Ausgewählte Werke,* Colonia, sin fecha, p. 251.

[49] W. von Humboldt, "On the Historian's Task", en G. G. Iggers y K. von Moltke (coords.), *Leopold von Ranke: The Theory and Practice of History,* Nueva York, 1973, p. 22.

[50] L. von Ranke, "On Progress in History", en G. G. Iggers y K. von Moltke (coords.), *Leopold von Ranke: The Theory and Practice of History,* Nueva York, 1973, p. 53.

[51] En la práctica del escrito histórico del siglo XIX, el historismo poco a poco degeneró en una teoría cuasipositivista que destacaba un respeto por todo estudio histórico muy detallado que se mantuviera lo más cercano posible a la evidencia histórica. La evolución del historismo al positivismo se ejemplifica en la carrera académica del historiador holandés Robert Fruin (1823-1899). Véase J. Tollebeek, *De toga van Fruin: Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860,* Amsterdam, 1990, pp. 16-56.

[52] "Ein Gefühl aber das bei mir gewaltig überhand nahm und sich nicht wundersam genug äussern könnte, war die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in Eins: eine Anschauung, die etwas Gespenstermässiges

in die Gegenwart brachte. Sie ist in vielen meiner grösseren und kleineren Arbeiten ausgedrückt, und wirkt im Gedicht immer wohltätig, ob sie gleich im Augenblick, wo sie sich unmittelbar am Leben und im Leben selbst ausdrückte, jederman seltsman, unerklärlich, vielleicht unerfreulich scheinen musste", citado en F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* Munich, 1965, p. 463.

[53] *Ibid.:* "es kann einem bei diesen indertat seltsamen Worten einen Augenblick das Herz stille stehen […] Dieses 'Eins' aber führt nun überhaupt in die tiefsten Problemen des Historismus" [traducción del autor].

[54] "Entrückte den Dichter in eine höhere Sphäre, in der er nun ergriffen, über den Zeiten schwebend, weilte", Meinecke, *Entstehung,* p. 465.

[55] J. Huizinga, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance: Essays by Johan Huizinga,* trad. J. S. Holmes y H. van Marle, Princeton, 1984, p. 54. Hay un análisis del concepto de Huizinga de la sensación histórica en la excelente ponencia sobre Huizinga de W. E. Krul, *Historicus tegen de tijd: Opstellen over leven en werk van J. Huizinga,* Groninga, 1990, pp. 230 y ss; y en F. W. N. Hugenholtz, "Huizinga's historische sensatie als onderdeel van het interpretatieproces", *Forum der Letteren* XX, 1979, pp. 398-404. Este último análisis es decepcionante.

Deseo agradecer al doctor Krul su ayuda en esta parte de mi argumento. Véase también mi obra *De Historische Ervaring,* Groninga, 1993.

[56] C. Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to the Science of Mythology,* Nueva York, 1969, p. 16.

[57] Huizinga, *Men and Ideas,* p. 54.

[58] *Ibid.*

[59] Puesto que mi argumento aquí depende en gran medida de los conceptos que Gadamer expone en *Verdad y método,* quizá valga la pena —o incluso sea mi deber— definir mi postura respecto del concepto de Gadamer de la experiencia histórica.

En lo que respecta a lo esencial —la tesis de la historicidad de la experiencia histórica—, la postura de Gadamer y la que defiendo aquí son idénticas. Coincido por completo con Gadamer cuando observa: "De hecho, la deficiencia de la teoría de la experiencia que afecta también a Dilthey consiste en que ha estado íntegramente orientada hacia la ciencia y en consecuencia ha desatendido la historicidad interna de la experiencia", Gadamer, *Verdad,* p. 421. La experiencia histórica es histórica no sólo porque el pasado es el objeto de la experiencia histórica, sino también porque la experiencia histórica forma en sí parte de la historia. Como demuestra Gadamer —sin olvidar a los historistas y hermeneutas del siglo XIX, con la posible excepción de Droysen—, es muy posible e incluso tentador sostener los relatos ahistóricos y trascendentalistas de la manera en que debemos concebir la experiencia histórica en la disciplina histórica. Historizar [de historismo] la experiencia histórica requiere una historización de la "distancia" trascendental entre el historiador y el objeto de la experiencia histórica. Gadamer consiguió esta historización sobre todo con ayuda de su concepto de *Wirkungsgeschichte,* que se analizará en la siguiente sección de este capítulo.

Sin embargo, a partir de aquí el camino de Gadamer diverge del mío, más que nada a causa de que el dominio del escrito histórico que está en juego en este análisis —la historia de las mentalidades— difiere del que Gadamer tenía pensado. No deseo contradecir lo que escribe Gadamer acerca del lugar y función de la hermenéutica en, por ejemplo, la historia intelectual y la historia de la filosofía.

Sin embargo, respecto al campo de la historia de las mentalidades, mi argumento difiere del de Gadamer en la cuestión de la relación entre el historiador, el objeto de la experiencia histórica y la forma en que debe historizarse la "distancia" entre los dos. Gadamer analiza con cierto detalle la interpretación de la experiencia de Hegel, y aunque finge distanciarse de ella —"la descripción dialéctica de la experiencia de Hegel tiene desde luego *su parte* de acierto" (las cursivas son mías), Gadamer, *Verdad,* p. 431—, me parece que no hay un desacuerdo real, o al menos no fundamental, entre Hegel y Gadamer desde nuestra perspectiva presente. Para Hegel, la experiencia es nuestro medio de "apropiarnos" el mundo y hacerlo parte de nosotros mismos y de nuestra identidad: *Erfahrung* es el factor crucial en el proceso del *Bildung,* el proceso mediante el cual articulamos nuestra personalidad y nuestra identidad. Así, Gadamer cita con aprobación a Hegel como sigue: "El principio de la experiencia contiene la determinación infinitamente importante de que para la adopción y presunción de verdad de un contenido, el hombre mismo tiene que estar *en ello* o, más precisamente, que tiene que encontrar ese contenido unido y en unidad con la certeza de sí mismo", y añade el comentario siguiente: "El concepto de la experiencia quiere decir

precisamente esto, que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Ésta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro, Gadamer, *Verdad,* p. 431. Y en el resto de esta exposición, Gadamer no intenta cuestionar este aspecto de la versión de Hegel de la experiencia.

Como será evidente al final de este ensayo, mi visión de la experiencia histórica y del objeto de la experiencia histórica es, de hecho, la opuesta exacta de la de Gadamer (y de Hegel). Para mí, el objeto de la experiencia histórica es la experiencia de lo que solía formar parte de nosotros mismos pero que se volvió ajeno, extraño o desconocido. En este ensayo, la experiencia histórica *no* es (como es el caso con Gadamer) un intento de "apropiarse" del mundo, de demostrar su existencia para que nos sintamos a gusto en él. Para mí, el pasado y el objeto de la experiencia histórica, al menos en la historia de las mentalidades, sólo sale a la luz cuando una parte de nosotros mismos o de nuestra identidad cultural asume una independencia propia y, de este modo, se objetiva de manera histórica. El movimiento no es *hacia* el espíritu absoluto hegeliano, sino justamente una *disolución* del espíritu absoluto.

Y hay una segunda diferencia. Más adelante en su libro escribe Gadamer: "La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje,* esto es, habla por sí misma como lo hace un 'tú' ", Gadamer, *Verdad,* p. 454; el textualismo de esta declaración se refuerza más con la observación: "Lo escrito es siempre objeto preferente de la hermenéutica", Gadamer, *Verdad,* p. 474. Para Gadamer, el lenguaje y el texto son los objetos naturales de la experiencia histórica. La explicación que ofrece el mismo Gadamer es que el historiador se encuentra con el pasado más a menudo en la forma de textos escritos (libros, inscripciones, documentos), Gadamer, *Verdad,* p. 468. Naturalmente, todo esto da por resultado una textualización del pasado. Pero el argumento no necesita ser convincente en todos los casos. Con seguridad, en las áreas de la historia intelectual y la historia de la filosofía parece defendible la textualización del pasado de Gadamer. Sin embargo, si pensamos en la experiencia histórica de Goethe y en la de Huizinga (y lo que deben haber ocasionado estas experiencias), será obvio que aquí vamos más allá del campo del mundo escrito. Más aún, en esta sección, la experiencia histórica se relacionó con la nostalgia como el prototipo de una experiencia auténtica del pasado. Y la experiencia nostálgica del pasado se relacionó sólo de manera contingente con el lenguaje y la escritura. Véase también mi obra "Enkele inleidende opmerkingen over tekst en context in de geschiedbeoefening", *Groniek* 115, 1992, pp. 7-23.

[60] S. Bann, "Clio in Part: On Antiquarianism and the Historical Fragment", en Bann, *The Inventions of History,* Manchester, 1990, p. 120. Comenté sobre el fetichismo del historismo en F. R. Ankersmit, "Historische representativiteit", en Ankersmit, *De navel van de geschiedenis,* Groninga, 1990, pp. 220 y ss.

[61] P. Ricœur, *Time and Narrative,* Chicago, 1983. [Versión en español: *Tiempo y narración,* Madrid, Cristianidad, 1987.] D. Carr, *Time, Narrative, and History,* Bloomington, 1986.

[62] J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française,* vol. 1, París, 1952, p. XXI.

[63] "Tu vis! […] Je le sens, chaque fois qu'à cette époque de l'année mon enseignement me laisse, et le travail pèse, et la saison s'alourdit. […] Alors je vais au Champ de Mars, voilà le seul monument qu'a laissé la Révolution. […] L'Empire a sa colonne, et il a pris presque à lui seul l'Arc de Triomphe; la royauté a son Louvre, ses Invalides; la féodale église de 1200 trône encore à Notre-Dame; il n'ést pas jusqu'aux Romains, qui n'aient les Thermes de César. Et la Révolution a pour monument […] le vide […]", J. Michelet, *Histoire,* p. 1.

[64] "J'ai perdu mon père, avec qui j'avais vécu toute ma vie, quarante-huit années. Lorsque cela m'est arrivé, je regardais, j'étais ailleurs, je réalisais à la hâte, cette oeuvre si longtemps rêvée. J'étais au pied de la Bastille, je prenais la forteresse, j'arborais sur les tours l'immortel drapeau […] Ce coup mést venu, imprévu, comme une balle de la Bastille", Michelet, *Histoire,* p. 8.

[65] L. Gossman, "Michelet's Gospel of Revolution", en Gossman, *Between History and Literature,* Cambridge, Massachusetts, 1990, p. 212.

[66] "Étrange *vita nuova,* qui commence pour la France, éminemment spirituelle, et qui fait de toute sa Révolution une sorte de rêve, tantôt ravissant, tantôt terrible […] Elle a ignoré l'espace et le temps", Michelet, *Histoire,* p. 406.

[67] Aristóteles declaraba ya: "La metáfora es la aplicación de un nombre ajeno por transferencia sea de género a especie, sea de especie a género, o de especie a especie", S. H. Butcher (coord.), *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art,* Nueva York, 1951, p. 77.

[68] Quizá esta declaración merezca una salvedad. La teoría contemporánea de la historia se presenta a menudo con el manto de la historiografía. Pero esta "nueva" historiografía es distinta de la historia tradicional del escrito histórico, como la vemos en los libros de texto de Fueter o Barnes. La historiografía contemporánea, desde la influyente obra de Hayden White, a menudo toma la forma de un análisis textual que demostraba "lo que hizo posible al texto histórico". Así, de manera parecida a Foucault, las preocupaciones epistemológicas aún inspiran gran parte de la teoría histórica contemporánea, aunque la naturaleza de estos intereses epistemológicos difiera de forma notoria de los de hace unos veinte años.

[69] M. B. Hesse, "Models, Metaphor and Truth", en F. R. Ankersmit y J. J. A. Mooij (coords.), *Metaphor and Knowledge,* Dordrecht, 1992.

[70] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Londres, 1961, sección 4.01. [Versión en español: *Tractatus logico-philosophicus,* trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1987.]

[71] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Oxford, 1980, pp. 42 y ss.[Versión en español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1989.]

[72] H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Brighton, 1982, pp. 85 y ss.

[73] L. O. Mink, *Historical Understanding,* eds. Brian Fay, Eugene O. Golob y Richard T. Vann, Ítaca, 1987, pp. 56-57.

[74] Humboldt, *Ranke,* p. 14. Humboldt analiza aquí la noción de *idea histórica.*

[75] Citado en Gadamer, *Verdad,* p. 267. Johann Martin Chladenius, erudito alemán del siglo XVIII, reconocía ya el papel crucial que desempeñó el punto de vista en el escrito histórico:

> No podemos evitar que cada uno de nosotros observe el relato de acuerdo con su punto de vista y que también lo relatemos de nuevo según ese punto de vista […] Es imposible una narración por completo abstraída de su propio punto de vista y, por ende, una narración imparcial no puede ser una que relate sin ningún punto de vista, lo cual es sencillamente imposible. Véase Gossman, *Literature,* p. 230.

[76] Gadamer, *Verdad,* p. 208.

[77] Véase mi obra "Tocqueville and the Sublimity of Democracy", *The Tocqueville Review,* XV, 1994.

[78] Gadamer, *Verdad,* p. 279.

[79] Gadamer, *Verdad,* p. 361.

[80] El Espíritu es, para Hegel, tanto conciencia histórica como un principio activo: "Der Geist Handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich", G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1970, p. 67. [Versión en español: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1980.]

[81] Gadamer, *Verdad,* p. 370.

[82] Gadamer, *Verdad,* p. 372.

[83] Gadamer, *Verdad,* p. 281.

[84] Rorty, *El espejo,* p. 330.

[85] *Ibid.,* p. 335.

[86] D. LaCapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", en LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language,* Ítaca, 1983, p. 35.

[87] Véase el cap. III, sección "El uso del lenguaje en la escritura de la historia", de este volumen.

[88] Véase la nota 19.

[89] "geht es um diejenigen Zeiten und Raumen des menschlichen Lebens, die sich nicht under eine genetische Vorstellung von der Entstehung modernen Gesellschaften subsumieren lassen", J. Rüsen, "Historische Aufklärung im Angesicht der Post-Moderne: Geschichte im Zeitalter der 'neuen Unübersichtlichkeit'", en Rüsen, *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens,* Francfort del Meno, 1990, p. 243.

[90] En ocasiones se argumenta que el modernismo tiene una afinidad electiva con el tiempo, y el posmodernismo con el espacio. Véase, por ejemplo, D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change,* Oxford, 1990, pp. 201 y ss. Por tanto, se puede decir que la conciencia histórica

posmoderna "espacializa" el tiempo: lo que fue temporalmente distinto se transforma en una dispersión espacial. Aquí se halla una parte de la explicación de la popularidad de la antropología dentro del escrito histórico posmoderno. Me explico: la antropología consigue enfrentarnos con las distintas etapas históricas de la evolución humana que existen al mismo tiempo en diferentes partes del globo. Stocking explica la transformación de la conciencia histórica de finales del siglo XVIII como sigue: "Aunque los progresistas de finales del siglo XVIII a menudo reconocieron una gran deuda a Montesquieu, entre éste y ellos el eje primario de la comparación cultural se desplazó noventa grados de lo horizontal [o espacial] a lo vertical [o temporal]", G. W. Stocking, *Victorian Anthropology,* Nueva York, 1987, p. 6. Si Stocking está en lo cierto, quizá se descubra en el escrito histórico posmoderno un deseo de retornar a una conciencia histórica prehistorista.

[91] H. Kellner, "Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire", en Kellner, *Language and Historical Representation,* Madison, 1989, pp. 158-159. Véase también, del mismo autor, "'As real as it gets…': Ricœur and Narrativity", *Philosophy Today,* 1990, 34, 3; en especial las pp. 236 y ss.

[92] Kellner, *Language,* pp. 164-165.

[93] Kellner, *Language,* p. 167.

[94] Kellner, *Language,* p. 168.

[95] "solche Sichtweisen rücken historische Phänomene vorschnell and den Rand bzw. im Zentrum historischen Geschehens, in beiden Fällen stets unter dem Gesichtspunkt der 'grossen Veränderung', sei es der Modernisierung, Industrialisierung, Verstädterung oder der Entstehung bürokratischen Anstalte und Nationalstaaten", H. Medick, "Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte im Blickpunkt der Kulturanthropologia", en Comité international des sciences historiques (coord.), *17e Congreso internacional de ciencias históricas. Vol. 1. Grands Thèmes, methodologie, sections chronologiques 1. Rapports et abrégés,* Madrid, 1990, p. 181.

[96] Megill demuestra que Heidegger ya había vinculado la nostalgia a lo ominoso. Véase Megill, *Prophets,* p. 119.

[97] S. Freud, "The Uncanny", en Freud, *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. 17, Londres, p. 243. [Versión en español: "Lo ominoso", *Obras completas,* trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, volumen 17, p. 234.

[98] Freud, "Lo ominoso", p. 243.

[99] Freud, "Lo ominoso", p. 241. Aquí es muy interesante el comentario de Goethe acerca de su experiencia (nostálgica) del pasado, que "trajo algo fantasmal al presente"; véase nota 52.

[100] Freud, "Lo ominoso", p. 241.

[101] Freud, "Lo ominoso", p. 237.

[102] Freud, "Lo ominoso", p. 234. Más tarde, Freud habla del retorno no deliberado de lo igual, que nos produjo unos efectos tan indudablemente ominosos", Freud, "Lo ominoso", p. 246.

[103] R. Caillois, "Les démons de midi", *Revue de l'histoire des religions* 115, 1937, pp. 142-173 (en adelante, Caillois, *Démons I);* R. Caillois "Les démons de midi", *Revue de l'histoire des religions* 116, 1937, pp. 54-83 (en adelante, Caillois, *Démons II);* R. Caillois, "Les démons de midi", *Revue de l'histoire des religions* 116, 1937, pp. 143-187 (en adelante, Caillois, *Démons III).* Quiero agradecer al doctor J. C. den Hollander por su valioso consejo respecto del tema de "los demonios de mediodía".

[104] Caillois, *Démons I,* pp. 166 y ss.

[105] Caillois, *Démons II,* pp. 54 y ss.

[106] Caillois, *Démons III,* p. 149.

[107] Caillois, *Démons III,* pp. 168 y ss.

[108] Caillois, *Démons II,* p. 61. Véase también Caillois, *Démons III,* p. 166. En este tercer ensayo de la serie, Callois es más explícito acerca de las dimensiones sexuales de la experiencia del mediodía: "d'une façon générale, midi est une heure sexuelle", Callois, *Démons III,* p. 150. Así, sexualmente, el mediodía estimula la pederastia y el autoerotismo y, por ende, una fascinación por la sexualidad propia.

[109] Caillois, *Démons I,* pp. 155-156.

[110] "Hombre, si vas por los campos radiantes al mediodía, / Y tu corazón está lleno de alegría o amargura, / Huye, la naturaleza está vacía y el sol devora todo; / Nada vive ahí, nada está triste ni alegre". Citado de "Midi", en C. M. R. Leconte de Lisle, *Poèmes Antiques,* París, 1872. Véase también T. Lemaire, "De Middag", en

Lemaire, *Filosofie van het Landschap,* Baarn, 1970. Este ensayo es la interpretación más extraordinaria y sensible de la experiencia del mediodía. Lo más ilustrativo es la caracterización de los paisajes mediterráneos de Van Gogh según la cual expresan "los demonios del mediodía".

[111] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History,* trad. J. Sibree, Nueva York, 1956, p. 352. El texto original está en G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band II-IV. Die orientalische Welt. Die Griechische und die Römische Welt. Die germanische Welt,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1976, p. 235. [Versión en español: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. de José Gaos, Madrid Alianza, 1980, p. 423.] El pasaje original es el siguiente:

> Die Form des Lauschens des Geistes, des Ahnens, der Sinnigkeit haben wir angegeben. Beim blossen Ahnen and Sehnen aber bleibt der Geist nicht stehen; er muss sich auf das Sehnen Antwort geben. Das Liegt z.B. in der Vorstellung des *Pan;* es ist dies das All, nicht als ein Objektives allein, sondern zugleich als das wodurch ein Schauer erweckt wird […]: in Griechenland ist er [es decir, Pan] nicht das objektive Ganze, sondern das Unbestimmte, das dabei mit dem Momente des Subjektiven verbunden ist.

[112] K. Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag,* Francfort del Meno, 1954, p. 52. Schlechta habla aquí de la "Zarathustra's Bibelparodie" y da una cantidad impresionante de ejemplos con el fin de apoyar su afirmación.

[113] O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen,* Francfort del Meno, 1956, p. 222.

[114] Caillois, *Démons I,* pp. 157-158. Caillois añade el siguiente comentario: "Il est d'ailleurs une raison décisive de s'intéresser à l'ombre; c'est que, très généralement sinon universellement, l'âme lui est identifiée et que la force de l'une dépend de la longeur de l'autre". Por tanto, al mediodía el mundo se queda "sin alma"; su esencia, o alma, desaparece. El mundo se desintegró en una infinidad de fragmentos vagamente amenazadores, extraños, ominosos y claramente más allá de nuestra comprensión.

[115] "und in jedem Ring des Menschendaseins gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge:—es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des Mittags", citado en Bollnow, *Stimmungen,* p. 233.

[116] Hay un análisis de las opiniones de Kaufmann, Fink, Heidegger y Stambough en I. N. Bulhof-Rutgers, *Apollo's Wiederkehr, Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsche's Denken über Geschichte und Zeit,* La Haya, 1969, en especial pp. 136 y ss. Megill rechaza con firmeza la noción nietzscheana del eterno retorno por ser una idea incomprensible e incoherente; véase Megill, *Prophets,* p. 84. Una interpretación muy original del mito del eterno retorno se halla en A. C. Danto, "Nietzsche", en D. J. O'Connor (coord.), *A Critical History of Western Philosophy,* Nueva York, 1964, pp. 399-400. La idea es que, debido a que la cantidad de estados de energía del universo es finita y el tiempo es infinito, cada estado de energía debe regresar una cantidad infinita de ocasiones.

[117] "Aber wesentlich ist jetzt, dass die Ewigkeit, die hier aufbricht, eine Dimension bedeutet, die jenseits der Erstreckung der endlichen Zeit liegt und darum in dieser gar keine Zeitstrecke erfüllt, sondern […] im ausdehnungslosen Augenblick selber möglich ist", Bollnow, *Stimmungen,* p. 223.

[118] M. Kundera, *The Unbearable Lightness of Being,* Londres, 1984, p. 4. [Versión en español: *La insoportable levedad del ser,* trad. de Fernando de Valenzuela, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 8.]

[119] "den methodischen Übertreibungen einer total gewordenen Vernunftkritik, die einen diffusen Zeitgeist eher symptomatisch zum Ausdruck als auf den Begriff bringt", J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften,* Francfort del Meno, 1985, p. 135. [Versión en español: *Ensayos políticos,* trad. de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 2002.]

[120] R. Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing", en Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Brighton, 1982, pp. 107-108. [Versión en español: *Consecuencias del pragmatismo,* trad. de José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1976.]

ÍNDICE ANALÍTICO

acción, filosofía de la: 74-75
alcance narrativo: 85-86, 88
anales: 20
analiticidad: 121-123
anécdota: 240-241
anotación: 279-280
apropiación: 33, 38-39, 41-45, 60, 455; *véase también* privación de cercanía
Aretino, P.: 293
argumento de la conexión lógica (ACL): 75, 105, 107-110
Aristóteles, aristotelismo: 50-59, 61, 65-67, 87, 139, 205-206
arte: 205, 207-208, 239, 241-243, 284, 293, 300-303, 333
atomismo lógico: 14
Austin, J. L.: 322
autenticidad: 54

Bal, M.: 18
Bann, S.: 252, 408
Barthes, R.: 252, 270-277, 279-281, 286-288, 293, 304, 306-307, 309-310
Baudrillard, J., sobre el *simulacrum:* 364-367
belleza: 37-40
Bernstein, R.: 50, 209
Bertels, C. P.: 330
Bertens, H.: 328
Bildung: 345-347, 381
Black, Max: 25
Bollnow, O. F.: 454
Bradley, F. H.: 94
Braudel, Fernand: 114, 139, 144, 240, 253, 297, 324, 435-437, 439
Brinker, M.: 286
Bruyn, J.: 296

Caillois, Roger, sobre *los demonios del mediodía:* 443-447
Carnap, R.: 11-12, 264-265
Carr, D.: 128, 408
catexis: 294
causalidad: 98, 167
Chase, M.: 382
ciencia, cientificismo, en la filosofía de la historia: 72; Windelband y Rickert sobre la: 212; y escritos históricos: 333; y la Ilustración: 49; y metáfora: 30, 32-34; y narrativismo: 28; y representación: 209; y White: 25-27, 29
Clark, K.: 296
coherencia: 185-187, 432
Collingwood, R. G., Skagestad sobre: 106; sobre la hermenéutica: 40, 46, 93-94, 99, 115; sobre la historia como ciencia: 158; sobre el historiador como detective: 74, 113; sobre la lógica de pregunta y respuesta:

104-105; sobre el realismo: 266, 268; sobre la recreación: 66, 104-105, 247, 268; sobre la tarea de la filosofía: 16; y el constructivismo: 168; y la filosofía de la acción: 298; y Hempel: 110; y Mandelbaum: 94
comprensión configurativa, según la propuso Mink: 418-419, 429
concepto de realidad: 225-228, 233
conceptos coligatorios: 125
conceptos teóricos: 83
conocimiento, crítica del: 170, 188-189, 206, 313-314
consecuencias no deseadas: 75, 116, 128, 154-155, 183, 196
constructivismo, según lo definieron Oakeshott y Goldstein: 46, 168-171, 269; según lo definió Van Fraseen: 260; y el *simulacrum:* 368
contexto, contextualización: 431-433, 438
contextos de contenido: 132, 331-332
convencionalismo: 260
correspondencia: 172-174
Croce, Benedetto, sobre el arte: 212-213, 215, 313; sobre el realismo: 266-268, 270
crónica: 20, 85
Culler, J.: 143, 323, 344

Danto, Arthur C., sobre el argumento narrativo: 127; sobre los contextos de contenido: 132, 332; sobre la literatura como desafío a la filosofía: 271-272; sobre el objeto estético: 234-235, 237, 300; sobre las oraciones narrativas: 15, 115; su teoría de sustitución del arte: 213, 217, 221-223
Davis, F.: 384n, 391
declaración general: 73, 157, 159-166, 188-189
declaración singular: 73, 85, 163-166, 173, 175, 189, 266
declaraciones, doble función de las, en la narrativa: 73-74, 84; y el alcance narrativo: 85; y la información: 321; y Leibniz: 88; y la narrativa: 89, 265-266; y la naturaleza lógica de los conceptos históricos: 83; y las sustancias narrativas: 179, 181; y el verificacionismo: 171
deconstrucción: 325, 328, 417-418
demonios del mediodía: 443-448, 450-452, 455
Derrida, Jacques: 31, 103, 144, 195, 197, 210-211, 253, 289, 330, 344
Descartes, René: 13, 50, 55, 58, 139-140, 160, 205, 250, 313, 416
descripción: 54, 71, 193, 195
diferencia, experiencia histórica como experiencia de: 388-391, 396, 398-402, 438-439, 451, 455, 457
différance: 144-145
Dilthey, W.: 29, 46, 49, 158, 377
disciplinamiento: 35-39, 282
Donagan, A.: 105, 108
Dray, W. H.: 40, 46, 104-105, 107, 194
Droysen, J. G.: 46
Duby, Georges: 334-337, 342, 347
Duchamp, Marcel: 235, 239, 300, 302, 372
Duhem, P.: 260
Dussen, W. J. van der: 104

efecto de realidad, como lo define Barthes: 272, 274-275, 277, 279-281, 283, 286-288, 293, 309-311
ekphrasis: 274
epieikeia: 52
epistemología, como parte de la filosofía de la investigación histórica: 77, 190, 192-196; disciplina sin: 168; en contraste con el aristotelismo: 56-58, 61-62, 65; Lyotard sobre: 355-356; objeciones de Rorty a la: 313; opuesta a la narrativa (tropología): 92-93, 104, 106, 135-138, 143, 145, 147, 149-150; propuestas narrativas como alternativa a la: 175-181; rechazada por Gadamer: 51-53; representación contra: 204-205,

207-210, 220-229, 234; y el giro lingüístico: 129-130; y Kant: 28, 161-162; y metáfora: 413-419, 421-422, 429, 431; y ontología: 250; *véase también* trascendentalismo
escrito histórico: 16-23, 25-26, 73, 77, 316, 318-319, 325, 330, 338-341, 345-346, 362
especialización: 317-318
estética, esteticismo: 37, 62-63, 201, 205, 207-208, 239, 242, 300, 329-330
estilo: 37, 136, 208, 219, 330-331, 335
eterno retorno de lo igual: 453-456
experiencia: 61, 63, 378, 393, 405, 440, 449-451, 456-457, 459; *véase también* sensación o experiencia histórica
explicación: 71, 193-195, 209
explicación de la acción racional: 50, 107
explicación genética: 127

Fain, H.: 97-98, 230
falsificación: 192
Fehlleinstungen: 174
ficción: 200, 260
filosofía de la ciencia: 140, 189, 255-264, 313, 323
filosofía de la ley natural: 151-153, 161, 188
filosofía edificante, según la definió Rorty: 429-430
filosofía natural: 262-263
filosofías de la historia especulativas, como metanarrativa: 357-358; como problema para la filosofía epistemológica de la historia: 119; como rivales del escrito histórico: 142, 341-342; en relación con la narrativa: 76, 79; Fain sobre las: 97-98, 230; y el significado histórico: 197-198
Fischer, D. H.: 147
Fish, S.: 198
Flaubert, Gustav: 273, 311
forum internum: 56, 139-141, 205
Foucault, Michel: 182, 191, 291, 335, 338, 349, 417, 437
Fraassen, B. van: 260
fragmentación, del pasado: 340-345, 359, 459
Frege, G.: 276, 309-310
Freud, Sigmund, Duby sobre: 336-338; sobre la *catexis:* 294; sobre las *imágenes virtuales:* 369; sobre lo ominoso: 61, 350, 440-441, 443; sobre la pizarra mágica: 59-60
Fustel de Coulanges, N. D.: 47

Gadamer, H. G., defectos de su teoría de la experiencia histórica: 404, 405n-407n; sobre la experiencia histórica: 49-54, 376, 380, 396; sobre el historismo: 249-250, 419-420, 422; sobre la *Wirkungsgeschichte:* 202, 299, 425-429; su hermenéutica: 65-66, 103-104, 189; y el esteticismo: 201
Gallie, W. B.: 126
Gay, P.: 136, 167, 331
Geisteswissenchaften: 142, 202, 212
género, historia del: 308
Genette, G.: 18
Gestalt: 79, 294
Ginzburg, C.: 237, 239, 241, 309, 437
giro lingüístico: 12, 125, 129-130, 136
Goethe, W. von: 67, 344, 358, 380, 400-402, 405, 439
Goldstein, L. J.: 46, 168, 174, 229, 269
Gombrich, E. H., sobre el paisajismo: 228, 294-296; teoría de sustitución del arte de: 217-221, 224, 329; y el ilusionismo: 228, 284

Goodman, N., contra la distinción analítica/sintética: 123-124, 330; sobre el realismo: 214, 284-287, 293, 310; sobre la representación: 202-204, 213-217
Gossman, Lionel: 23, 36, 252, 411

Habermas, J.: 380, 458
Haeckel, Ernest: 346
Hecateo: 351
Hegel, G. W. F., filosofía especulativa de la historia de: 297; sobre el conflicto de Sócrates con el Estado ateniense: 348-349; sobre las consecuencias no deseadas: 154-155, 183; sobre lo que excluye el discurso: 191-192; sobre Pan: 448-449
Heidegger, Martin: 350, 452
Hempel, C. G.: 110
hermenéutica, como filosofía de la experiencia histórica: 14-30, 33-34, 54; como filosofía del yo: 90; como método de la filosofía de la ciencia: 255-258; relación de la, con el trascendentalismo: 188, 193-198; y la estética: 200; y la *Wirkungsgeschichte:* 299; *véase también* hermenéutica analítica
hermenéutica analítica, según la definió F. Olafson: 103-116, 118, 125, 128, 193-196, 201
Heródoto: 318, 351
Hesse, Mary: 25, 415
hipotiposis: 271
historia de las mentalidades, como la fase más reciente del desarrollo del escrito histórico: 300-308; como privación de la cercanía: 43, 431-435; significación de la, para el escrito histórico: 196; significación histórica de la: 43-44, 63-65, 342
historiografía, historia del escrito histórico: 136, 149, 195, 237, 246-247, 251-254
historismo, como radicalización de la Ilustración (Gadamer): 49, 249-250; crisis del: 94, 425, 431; ingenuidad del: 340; y epistemología: 44, 49, 63, 65, 135-136; y la filosofía de la ciencia kuhniana: 148-149; Gadamer: 65-66; y narrativa: 76-77, 184; y *notación* (Barthes): 297; y posmodernismo: 352-460
Hobbes, Thomas: 152, 195, 315-316
Hofer, Johannes: 384
Huizinga, J., sobre la sensación histórica: 67, 336, 402-406, 439
Humboldt, W. von: 398, 419
Hume, David: 98, 159-160, 163, 375, 414

idea histórica: 76, 359-361, 398, 419
idealismo, del escrito histórico: 228; Oakeshott y Collingwood sobre el: 266-269; sobre la forma de evitar el dilema de realismo e: 232-234, 241-243, 267, 310; y trascendentalismo: 66, 210
identidad e individualidad: 440-441, 450, 457
ideología: 229, 306-307
Ilustración: 49-50, 61, 125, 151, 156-157, 159, 183, 186, 188, 230, 249-250, 297, 354-356, 442
inconmensurabilidad: 148, 189, 331, 373
información: 321-324
instrumentalismo: 260-261
interpretación, contra descripción: 184; contra explicación: 193; contra representación: 200, 208; en relación con el giro lingüístico: 135-136; narrativa como: 71-90, 166; y significado: 194-195, 199
intertextualidad: 144-145, 147
investigación histórica: 17-18, 20, 22, 73-74

Jameson, F.: 371
Joynt, C. B.: 101

Kant, Immanuel, como modelo para la filosofía del lenguaje del siglo XX: 13; condiciones para la epistemología kantiana: 161-162; crítica de Gadamer de: 49-51, 53-54; crítica de Rorty a: 313; filosofía

social de: 152; kantianismo como modelo para la hermenéutica: 158; kantianismo de White: 28-31, 40; sobre el sujeto trascendental: 87-88; y el esteticismo: 386
Kellner, H., sobre la filosofía de la historia contemporánea: 91-92; sobre Braudel: 252-254, 435-436; sobre White: 129
Koselleck, R.: 359
Kuhn, Thomas: 100, 119-120, 135, 141, 149, 176, 189, 257-260
Kundera, Milan: 455-456
Kuzminski, A.: 265-266

LaCapra, Dominick: 133, 431
Lardreau, G.: 334, 336
Lasch, C.: 390
Le Roy Ladurie, Emmanuel: 237, 297, 303, 342, 344
Lear, J.: 57
Leconte de Lisle, C. M. R.: 447
Leibniz, G. W.: 88
Lenau, N.: 383-385, 387-388, 397
Liu, Alan: 373
Louch, A. R.: 126
Lowenthal, D.: 389
Löwith, K.: 297
Lübbe, H.: 95
Lyotard, J. F., como historicista *après la lettre:* 363; sobre información: 321; sobre metanarrativa: 340, 354-357; sobre los *petits récits:* 355, 358, 433

Man, Paul de: 251
Mandelbaum, M.: 94, 197, 357
marco, como generador de significado: 287-299
Martin, Rex: 109-111
Marx, Karl: 97, 134, 142, 144, 287, 297, 324, 329, 344, 357
McCullagh, C. B., ingenuidad de: 126, 284; sobre la *representación justa:* 281-283
McIntyre, A.: 148
Medick, H.: 437-438
Megill, Alan: 68, 330
Meiland, J. W.: 104, 170, 174
Meinecke, F.: 67, 144, 400, 402
Melsen, A. G. M. van: 262-263
mens auctoris: 104, 196
metafísica: 11-12, 79
metáfora, como la esencia de la narrativa histórica: 133-134; como *trait d'union* entre lo que es y lo que debe ser: 88; disolución de la: 431-432, 435; y contextos de contenido: 132; y trascendentalismo: 29-31, 33, 42, 61-62, 64, 433; y tropología: 146; *véase también* tropos
metáforas ópticas en la epistemología: 413-419, 429, 431
metanarrativa: 340, 355-356
método histórico: 255-257
método *resoluto-composicional:* 13, 15, 18
Michelet, Jules: 39, 47, 252, 273, 395, 409-412
microhistoria: 65, 237, 240-241, 304-306, 309, 342, 373, 408, 437
Miguel Ángel: 295
mimesis: 137, 217, 367
Mink, L. O.: 74, 105, 128, 138, 298, 418-421, 425, 428-429, 432
mito del ojo inocente: 219, 284-286

modelo de ley aclaratorio (MLA), como parte de la filosofía de la historia epistemológica: 93, 98-99; contra la hermenéutica: 99-101, 103, 105-106; defectos del: 114-115, 118, 125; perteneciente a la investigación histórica: 83; reconciliación con la hermenéutica: 111-113; y el argumento de conexión lógica: 108-110; y explicación: 298
modelos, en la representación histórica: 216-217, 223, 225-229, 232, 234, 241
modernismo: 238, 322-324, 326-327, 333-334, 353, 356, 372-373, 457-458, 460
Munz, P.: 97-98, 197
Murphey, M. G.: 54, 128

narrativismo, narrativa histórica, defectos del: 298-299; como filosofía del texto histórico: 20, 125-139, 149; naturaleza de la narrativa histórica: 163-164; opuesto a la experiencia histórica: 405-410; opuesto a la filosofía epistemológica de la historia: 92-93; que satisface la matriz del kantianismo: 62; tesis centrales del: 71-90; y sustancias narrativas: 223-224
narratología: 18-19
Naturwissenschaften: 202
Nehamas, A.: 300
Nietzsche, F., crítica de, del logocentrismo: 350; sobre causa y efecto: 325; sobre *los demonios del mediodía:* 450-456; sobre la historia como arte: 211; sobre el lenguaje: 12; sobre los usos de la historia: 319
Nipperdey, T.: 95
nominalismo: 79, 81, 337, 342
nostalgia, como experiencia de la diferencia: 381-404, 420; como experiencia personal: 379-381, 392; como matriz de la experiencia histórica: 67; y lo ominoso: 441-442, 449-450
notación y predicción, según las definió Barthes: 273-274, 287, 292; y la historia de las mentalidades: 306-309; y el *marco:* 292-293; y significado: 274-276, 287-288, 310
Novalis, F. von Herdenberg: 163, 176
Nowell-Smith, P. H.: 171, 174
nueva historia económica: 102, 112

Oakeshott, M.: 168, 174, 229
objeto estético, estatus ontológico del: 234-236, 239
Olafson, F.: 50, 103, 128-129, 193
ominoso, según lo definió Freud: 61, 440-443, 449-450, 455, 457

paisajismo: 200, 228, 289, 293-296
phronèsis: 51
Piaget, Jean: 27-28, 134
Pireico: 295
pirronismo: 22
Platón: 219, 350
Poincaré, H.: 260
política: 311-312
Popper, Karl R.: 75, 96-97, 100, 192, 197, 257, 357
positivismo: 100, 399
positivismo lógico: 192, 257
posmodernismo, como la perfección del historicismo: 345-460; en el escrito histórico: 237-239; en el escrito histórico que necesita una nueva epistemología y ontología: 325, 333, 342
postulados de transparencia de la historiografía tradicional: 247-251
privación de cercanía (familiaridad): 33-34, 39, 60, 436, 439-440, 447-449, 455-457; *véase también* apropiación
productos terminados: 235-236, 239, 302
propuesta, narrativa como: 79, 146, 173-181, 184-186, 238

psicoanálisis: 59, 251-252, 336-338

Quine, W. V. O.: 89, 120-123, 135, 141, 330
Quintiliano: 211

Ranke, Leopold von:, contra los sistemas especulativos: 358; objetivismo de: 47, 95, 247, 363-364, 376-377, 399, 419-420, 456; y el historismo: 185, 297
realidad histórica, en la estética: 287-288, 291; en el posmodernismo: 363-364, 370; según la filosofía de la historia y la teoría literaria definen la: 254-287, 306-309; y productos terminados: 302
realismo, e historismo: 35, 76; en el arte y la historia: 210-211, 214-215, 232-233, 239, 241, 372, 374-376; opuesto al instrumentalismo: 261; según la práctica de la historia sugiere el: 263, 277-287, 293; y narrativa: 80, 90, 130; y política: 311
recordar y recordar que: 394
referencia: 17, 81-82, 180, 278, 309-310
relativismo: 24, 95, 208-209, 356, 423, 430
representación, en el arte y la historia: 201-239, 241-243, 300-301; y posmodernismo: 364-376
representación pictórica: 205, 218-220; *véase también* representación
Rescher, N.: 101
retórica: 36, 192, 274
Rickert, H.: 212
Ricœur, Paul: 75, 137-139, 199-200, 328, 408
romanticismo: 153, 156-157, 165, 183-184, 188
Romein, J. M.: 317, 343
Rorty, R., ataque de, a la epistemología: 139-142, 189, 205, 313, 412; comparado con White: 135; Culler sobre: 344; sobre la filosofía de la ciencia: 120; sobre Gadamer: 50, 429-430; sobre lingualismo: 363; sobre las metáforas ópticas de la epistemología: 118-119, 417, 429; sobre Quine: 123-124; y el posmodernismo: 459-460
Rousseau, Jean-Jacques: 195, 347, 424
Rüsen, J.: 95, 339-340, 433
Russell, Bertrand: 89, 106, 327

Saussure, F. de: 275-276, 309, 360
Schapiro, Meyer: 288-289, 291-292
Schiller, F. von: 37-38
Schleiermacher, D. F.: 103
Scriven, M.: 102, 110, 137
sehnsucht: 385
semejanza, parecido: 214, 220
sensación o experiencia histórica, Huizinga sobre la: 67, 403-406; necesidad de una teoría de la: 61, 63-65; teoría posmoderna de la: 431-457; y nostalgia: 379, 381-400, 403, 405-411, 440; *véase también* experiencia
sensación, percepción sensorial: 55-59, 66-67, 205
Shaw, C.: 382
significado, en la narrativa: 224-225; lugar de nacimiento del: 85, 194-200, 242; opuesto a la reconstrucción: 180; y *predicción:* 273-275, 306-308, 310-311
simulacrum (o *hiperrealidad):* 364-368, 370, 435
Skagestad, P.: 106
sobreproducción, de escrito histórico: 315-321, 360-362
Spragens, T.: 152
Struever, N.: 120
subjetivismo: 48, 158, 278, 298, 449
sublime: 38-39

sustancia narrativa: 223-227, 232-233

teoría de la sustitución de la representación: 215-218, 220-221
teoría literaria: 18-19, 22-23, 194-195
texto, el pasado como: 199-200, 250-254
tiempo: 72, 240-241, 347, 419-422, 432, 434, 451-456, 458
Tilghman, B. R.: 234, 301
tipificación: 82, 90, 181-184
Tocqueville, Alexis de: 114, 144, 324, 421
trascendentalismo, Aristóteles y Freud como críticos del: 57-62, 65-66, 87; crítica de Gadamer del: 250, 425-430; crítica de Rorty del: 50; de White: 28-30, 33-34, 40-43; del historismo: 453-457; presuposición del, de la historiografía tradicional: 251-252; y la filosofía del lenguaje: 13-16; y el yo trascendental: 160-161, 206, 210; *véase también* epistemología
tropos, tropología, kantianismo de los: 28-31, 62; Ricœur sobre los: 137-138; White sobre los: 25-26, 130, 133-135, 143, 145; y apropiación: 38
Tucídides: 169, 351

unidad de la ciencia: 99-100
Universalgeschichte: 399-400, 402, 432, 454
usos de la historia: 319-320

Valesio, P.: 36
ver, como metáfora de conocimiento: 416
ver contra representación: 286
verdad: 23, 173, 175, 180, 221, 266, 269, 313-314
verificacionismo: 170-171, 192, 269
Vico, Giambattista: 68, 134
Vovelle, M.: 306

Walsh, W. H.: 74, 96-97, 125, 265
White, H. V., como introductor del giro lingüístico en la filosofía de la historia: 119, 129-130, 145, 169; como uno de los pocos filósofos del texto histórico: 74; kantianismo de la tropología de: 25-30, 33-34, 36-38, 40-43; sobre Croce: 212; sobre Marx y Droysen: 252; sobre el pasado como texto: 199, 279
White, M.: 102, 127
Wilkins, B. T.: 97
Winch, D.: 258-259
Windelband, W.: 212
Wirkungsgeschichte: 53, 66, 202, 299, 425-429, 431
Wittgenstein, L.: 12, 108, 111, 126, 141, 160, 222, 258, 326, 416
Wollheim, R.: 218, 220
Writht, G. H. von: 75, 108-110, 116-117, 138, 193-194

Zemon-Davies, N.: 303-304, 309, 342
Zola, E.: 19, 277

A lo largo del siglo XX, autores como Paul Ricœur y Hayden White analizaron las repercusiones de la interpretación del lenguaje —tropología— en el estudio de la historia. La teoría literaria y el análisis historiográfico tuvieron un vínculo muy estrecho y juntos desarrollaron importantes horizontes de reflexión. Ankersmit revisa esta relación y da el siguiente paso proponiendo que la historia puede ser analizada desde la filosofía del lenguaje. Esta filosofía buscará las causas últimas de lo que el autor denomina "la experiencia histórica".

Franklin R. Ankersmit (1945) es sin duda el teórico de la historia más brillante de su generación. Su rigor y penetración en las temáticas que aborda han hecho de este autor holandés una figura de relieve internacional. Actualmente es profesor de teoría de la historia e historia intelectual en la Universidad de Groninga, Holanda. Es autor de numerosos libros sobre filosofía de la historia.

Índice

Índice 7

Reconocimientos 11

Introducción. El trascendentalismo y el ascenso y la caída de la metáfora 13

I. Seis tesis sobre la filosofía narrativista de la historia 45

II. El dilema de la filosofía de la historia anglosajona contemporánea 62

- La filosofía de la historia epistemológica 63
- La filosofía de la historia narrativista 75
- Lo que viene 82

III. El uso del lenguaje en la escritura de la historia 95

- Introducción: las posturas ilustrada y romanticista de la realidad social 95
- El paradigma de la Ilustración: la declaración general 98
- El paradigma romántico: la narrativa histórica 100
- Constructivismo 102
- El uso del lenguaje en la escritura de la historia 106
- Conclusión 112

IV. Representación histórica 118

- Explicación, interpretación y representación 118
- ¿Por qué la representación? 122
- La representación en el arte y la historia 127
- Arte moderno e historiografía moderna 138
- Conclusión 142

V. El efecto de realidad en la escritura de la historia. La dinámica de la topología historiográfica 148

- Introducción: la historiografía "nueva" contra la "antigua" 148
- La filosofía de la historia crítica y la realidad histórica 153
- Posturas anteriores sobre la realidad del pasado 157
- El efecto de realidad en la escritura de la historia, de acuerdo con Roland Barthes 160
- Escrito histórico y novela realista 162
- Escrito histórico y realismo 163

El problema del marco 166
La influencia del marco 169
La historia de las mentalidades 172
Conclusión 176
VI. Historiografía y posmodernismo 187
VII. Historismo y posmodernismo. Una fenomenología de la experiencia histórica 209
Introducción: historismo y posmodernismo 209
Posmodernismo y representación histórica 214
La teoría posmoderna de la experiencia histórica 220
Epistemología 234
El objeto posmoderno de la experiencia histórica 243
Conclusión 254
Índice analítico 267